

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CLÓVIS BRONDANI

ÉTICA E POLÍTICA EM HOBBS

**FLORIANÓPOLIS
2012**

CLÓVIS BRONDANI

ÉTICA E POLÍTICA EM THOMAS HOBBS

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Franciotti

Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Isabel Limongi

FLORIANÓPOLIS
2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Brondani, Clóvis

Ética e Política em Thomas Hobbes [tese] / Clóvis Brondani
; orientador, Dr. Marco Antônio Franciotti - Florianópolis,
SC, 2012.

252 p. ; 21cm

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

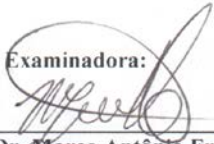
1. Filosofia. 2. Hobbes. 3. Ética. 4. Política. 5.
Obrigações. I. Franciotti, Dr. Marco Antônio . II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

Esta tese foi julgada adequada para a obtenção do título de Doutor em Filosofia e aprovado em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

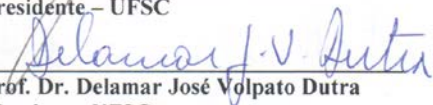


Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Coordenador do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Marco Antônio Franciotti
Presidente – UFSC



Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Membro – UFSC



Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Membro – UFSC



Prof. Dr. Denilson Luis Werle
Membro – UFSC



Prof.ª Dr.ª Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi
Membro – UFPR



Prof.ª Dr.ª Yara Adario Frateschi
Membro – UNICAMP

À Andréia

AGRADECIMENTOS

É difícil listar todas as pessoas que merecem aparecer aqui por ter de forma direta ou indireta contribuído com meu percurso nesses quatro anos e meio. É mais difícil, ainda, expressar em poucas palavras o quanto somos gratos a quem de algum modo nos auxiliou nessa tarefa de pesquisa e elaboração de uma tese. Contudo, que fiquem expressos meus sinceros agradecimentos:

Primeiramente, aos meus orientadores, Marco Antônio Franciotti e Maria Isabel Limongi, pela orientação nesse longo processo, pela leitura sempre atenta, dedicada e precisa. A eles, devo agradecimentos não somente pela elaboração desta tese, mas, sobretudo, por meu desenvolvimento profissional.

Aos professores Alessandro Pinzani e Denilson Werle, pela preciosa colaboração na melhoria do trabalho na ocasião da banca de qualificação e também pela aceitação da participação na banca de defesa. Ao Alessandro Pinzani, especialmente, fico grato pela contribuição com sugestões e material bibliográfico.

Aos demais professores que gentilmente aceitaram fazer parte da banca de defesa, Yara Adario Frateschi e Delamar Volpato Dutra. E também aos professores Helton Adverse e Luís Hebeche, que aceitaram a participação como suplentes.

Aos meus amigos e colegas da Área de Ciências Humanas do IFPR – *Campus* Paranaguá, Ezequiel Westphal e Gislaïne de Garcia Faria, pelo apoio, pelo convívio intelectual e, sobretudo, pela amizade.

Ao amigo e colega Emerson Tonet, pela acolhida em Morretes e pelas lições sobre darwinismo e evolução, durante nossas viagens a Paranaguá.

A todos os demais colegas do IFPR – *Campus* Paranaguá.

Ao Rafael Segal, pelo incentivo nos estudos e na carreira docente.

A todos os meus colegas do Colegiado do Curso de Filosofia da Universidade Federal Fronteira Sul.

Ao amigo Elsio José Corá, pelo apoio sempre confiante.

À minha amiga Célia Regina Viganó, pela ajuda com as dúvidas nas traduções.

À minha mãe, Valdelíria, que me despertou o gosto pela leitura.

À minha esposa Andréia, por todo apoio incondicional desde sempre.

– Haveis de entender, começou ele, que a virtude e o saber têm duas existências paralelas, uma no sujeito que as possui, outra no espírito dos que o ouvem ou contemplam. Se puserdes as mais sublimes virtudes e os mais profundos conhecimentos em um sujeito solitário, remoto de todo contato com outros homens, é como se eles não existissem.

(Machado de Assis, *O Segredo do Bonzo*)

Esse monismo ou idealismo total invalida a ciência. Explicar (ou julgar) um fato é uni-lo a outro; essa vinculação, em Tlön, é um estado posterior do sujeito, que não pode afetar ou iluminar o estado anterior. Todo estado mental é irreduzível: o simples fato de nomeá-lo – *id est*, de classificá-lo – importa em falseio. Disso caberia deduzir que não há ciências em Tlön – nem sequer raciocínios. Mas a paradoxal verdade é que existem, em quase incontável número.

(Jorge Luís Borges, *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*)

RESUMO

Na presente tese, são investigadas as relações entre ética e política no pensamento de Thomas Hobbes. A motivação inicial da pesquisa se encontra nas interpretações que procuram estabelecer um fundamento moral e religioso para a obrigação política hobbesiana. Um dos objetivos fundamentais deste trabalho consistiu na demonstração de que a teoria da obrigação de Hobbes está fundada no contrato e não numa suposta obrigação moral incondicional diante das leis naturais. A argumentação, para demonstrar essa tese, é a de que a obrigação diante das leis naturais não pode ser concebida como uma obrigação genuína, tendo em vista que, de acordo com o filósofo inglês, uma obrigação é genuína apenas quando ocorre o cancelamento do direito de agir conforme a vontade. Desse modo, as tentativas de derivar a obrigação incondicional diante da lei natural a partir da obrigação *in foro interno* ou da obrigação diante de Deus revelam-se incoerentes com a definição hobbesiana de obrigação. Contudo, afirmar que não existe uma obrigação moral fundamentando a obrigação política não implica negar a importância da reflexão ética na filosofia de Hobbes. Ao contrário – este é outro argumento fundamental desta tese –, a reflexão ética se constitui como parte essencial do projeto político de Hobbes. Porém, para elucidar mais precisamente o papel da ética, é necessário investigar mais profundamente a própria definição estabelecida pelo filósofo de Malmesbury. Desse modo, o ponto de partida deste texto está justamente no esclarecimento da concepção hobbesiana de ética e da compreensão de sua relação com os argumentos políticos. Nesse sentido, a princípio, é indicado que a concepção de ética, conforme Hobbes, apresenta um duplo sentido. Num primeiro sentido, a ética é compreendida propriamente como a análise dos movimentos da mente, isto é, uma teoria das paixões. Trata-se, portanto, de uma ciência descritiva que, partindo da física, visa descrever uma realidade apresentada à imaginação. Nesse estágio, Hobbes descreve o aparecimento das noções de bem e mal, originadas diretamente das paixões. Esse não é, porém, o único sentido que Hobbes concede à ética. Há outro aspecto, que Hobbes nomeia de filosofia moral, isto é, a ciência do bem e o mal na convivência humana. Trata-se, nesse caso, não mais de uma mera ciência descritiva, uma vez que é na filosofia moral que se estabelecem as leis de natureza. Esta esfera, a filosofia moral, está mais próxima da matemática, já que é concebida como puro cálculo com nomes e, nesse sentido, não pretende descrever nenhuma

realidade, tal como ocorre na teoria das paixões. É, por isso, um cálculo perfeito, pois, da mesma forma que ocorre na geometria, somos nós seus próprios criadores. O estabelecimento das leis de natureza ressalta a importância de outra distinção fundamental no pensamento de Hobbes, a saber, a distinção entre prudência e razão. Enquanto a primeira é apenas um cálculo com imagens, sendo, portanto, a esfera própria da imaginação e das paixões, a razão é a esfera do discurso verbal, dos cálculos com nomes. Apenas nessa esfera é possível atingir a universalidade e a necessidade dos cálculos, e é nessa esfera que Hobbes fundamenta a teoria da obrigação, visto que, fundamentalmente, para Hobbes, uma obrigação consiste em não contradizer o que foi significado na promessa. Entretanto, a análise da filosofia moral, isto é, das leis de natureza, aponta também para a insuficiência da própria razão no estabelecimento de relações pacíficas na esfera da natureza. Não somente as leis de natureza são insuficientes, na medida em que não obrigam por natureza, como também a própria razão parece apontar que, numa condição natural, a não cooperação e os ataques preventivos seriam os comportamentos mais razoáveis para a garantia da autopreservação. Vislumbra-se, assim, o aspecto mais fundamental de toda a argumentação hobbesiana: a necessidade do Estado. É somente no interior do Estado que o comportamento virtuoso torna-se razoável. Logo, é somente no interior do estado civil que a moralidade é estabelecida. O Estado também possui o papel de arbitrar os conflitos de opinião que, num hipotético estado de natureza, conduziriam à guerra de todos contra todos. Assim, se por natureza, em virtude da fluidez das paixões, não havia a possibilidade de um acordo moral, será tarefa do soberano estabelecer uma regra comum que elimina a possibilidade do conflito. Desse modo, a relação entre ética e política pode ser pensada de outro modo. Não como uma relação de fundação, conforme as interpretações de Taylor e Warrender advogaram, mas como uma relação indissociável, na qual se percebe que, para Hobbes, a reflexão ética (a teoria das paixões e o estabelecimento das leis de natureza) é parte essencial para o desenvolvimento de sua argumentação política.

Palavras-chave: Hobbes. Ética. Política. Obrigação. Moral. Estado.

ABSTRACT

The present thesis investigates the relations between the ethics and the politics in the Tomas Hobbes' thoughts. The initial motivation of this study is found in the interpretations which tries to establish a moral and religious fundament to the hobbesian political obligation. One of the fundamental aims of this study consists in the demonstration that the obligation theory of Hobbes is founded in the contract e not in a supposed unconditional moral obligation before the natural laws. We argue, to demonstrate this thesis, that the obligation before the natural laws cannot be conceived as a genuine obligation, since then, according to the English philosopher, an obligation is genuine only when it occurs the canceling of the right of acting according to the will. This way, the attempts to derive the unconditional obligation up against the natural law from the obligation *in foro interno* or the obligation before God, reveal themselves inconsistent in the Hobbesian definition on obligation. However, to confirm that it does not exist a founded moral obligation founding the political obligation, it does not implies to deny the importance of the ethic reflection in the Hobbes' philosophy. On the contrary, - this is another fundamental argument in this thesis -, the ethic reflection constitutes as an essential part of Hobbes' political project. Otherwise in order to clear the ethics role, it is necessary to investigate deeply the definition itself established by the philosopher of Malmesbury. This way, the starting point of our text is exactly in the clearness of the Hobbesian conception of ethics and in the comprehension of its relation with the political arguments. In this sense, we begin indicating that the ethics conception, according to Hobbes, shows double meaning. In the first meaning, the ethics is perceived as the analysis of the movements of the mind, that is, the passion theory. It is considered a descriptive science that, starting from Physics, aims to describe a reality presented to the imagination. On this stage Hobbes describes the beginning of the notions of good and bad, originated straight from passions. This is not the single meaning in which Hobbes gives to the ethics. There is another feature which Hobbes calls on moral philosophy, that is, the science of good and bad in the human relationship. In this case, it is not a simple descriptive science anymore given that, it is in the moral philosophy that establishes the nature of laws. In this area, the moral philosophy is closer to the mathematics, given that it is conceived as a pure calculus with names and, in this sense, it doesn't intend to describe a reality as it happens in theory of

passions. For that reason, a perfect calculus so, in the same way that occurs in geometry, we are their own generators. The establishment of the laws of the nature highlights the importance of another fundamental distinction in the Hobbes' thoughts, that is, the distinction between prudence and reason. While the first is only the calculus with images that way, being the sphere itself of the imagination and the passions, the reason is the sphere of the verbal discourse and from the calculus with names. Only in this extent it is possible to reach the universality and the necessity of the calculus, and it is in this sphere that Hobbes found the obligation theory, given that, fundamentally to Hobbes, the obligation consists in do not contradicting what was significant the promise. Otherwise, the analysis of the moral philosophy, that is, of the nature laws also points to the insufficiency of the proper reason in the establishment of the pacific relations in the human sphere. Not only the laws of nature are enough, in a sense that they do not obligate by nature, as well the own reason seems to point that, in a natural condition, the no cooperation and the preventive attacks would be the most reasonable behaviors to grant the self-preservation. On that view, the most fundamental feature of all hobbesian argumentation: the need of the State. The State also has the role to arbitrate the conflicts of opinion that, in a hypothetic nature state, conduct to the war of all against all. So, if by nature, due to the fluidity of the passions, there was no possibility for a moral agreement, it will be the task of the sovereign to establish a common rule that eliminates the possibility of conflict. This way, the relations between ethics and politics may be thought in another way. Not only as relationship foundation, according to the interpretations of Taylor and Warrender , but as an inseparable relationship in which it is noticed, to Hobbes, the reflection of ethics (the theory of passions and the establishment of the natural laws) is part of the essential to the development of its political argumentation.

KEYWORDS: Hobbes, Ethics, Politics, Obligation, Moral, State.

NOTA SOBRE AS REFERÊNCIAS

As referências às obras de Hobbes são feitas no corpo do texto, entre parênteses, salvo quando a citação estiver em nota de rodapé. As referências ao *Leviathan* indicam em algarismos romanos o capítulo, o número da página da edição inglesa de Richard Tuck (Cambridge University, 1996), seguida pelo número da página da edição brasileira vertida por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva (Abril Cultural, 1997). As referências ao *De Cive* indicam em algarismos romanos primeiro a parte da obra e depois o capítulo, e em arábico o parágrafo; a numeração das páginas se refere à versão inglesa editada por Bernard Gert (Hackett Publishing, 1991), seguida, quando utilizada, pela paginação da edição brasileira, vertida por Renato Janine Ribeiro (Martins Fontes, 2002). As referências aos *Elements of Law* indicam, em algarismos romanos, primeiro a parte da obra e em seguida o capítulo, e em algarismo arábico o parágrafo; a numeração de páginas se refere à edição de John Charles Adams Gaskin (Oxford University Press, 1994). As referências ao *De Homine* indicam, em algarismo romano, o capítulo da obra, e a numeração de página se refere à edição inglesa feita por Bernard Gert (Hackett Publishing, 1991). As referências ao *De Corpore* indicam em algarismos romanos primeiramente a parte da obra e depois o capítulo, e em algarismos arábicos o parágrafo; a numeração de página indica, para a Parte I, a edição brasileira vertida por Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira (Editora Unicamp, 2010); para as demais partes indica a edição espanhola, vertida por Joaquín Rodríguez Féo (Editorial Trotta, 2000). As referências ao *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws* indicam a página da edição brasileira vertida por Maria Cristina Guimarães Cupertino (Landy Editora, 2004).

LISTA DE SIGLAS

D = *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws*

DCi = *De Cive*

DCo = *De Corpore*

DH = *De Homine*

EL = *Elementos of Law*

L = *Leviathan*

SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS	21
INTRODUÇÃO	25
CAPÍTULO I	37
1 A ÉTICA E A TEORIA DAS PAIXÕES	37
1.1 ÉTICA COMO TEORIA DOS MOVIMENTOS DA MENTE.....	42
1.1.1 A vontade como último apetite da deliberação	57
1.2 A ANÁLISE DO BEM E DO MAL	66
1.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
CAPÍTULO II.....	87
2 RAZÃO, CIÊNCIA E LEI NATURAL.....	87
2.1 O CONCEITO DE RAZÃO	92
2.2 A RAZÃO E A DEDUÇÃO DAS LEIS NATURAIS.....	110
2.2.1 Razão, lei natural e estado de natureza	129
2.3 A RAZÃO E O CONFLITO NO ESTADO DE NATUREZA.....	137
CAPÍTULO III	153
3 A TEORIA DA OBRIGAÇÃO	153
3.1 A TESE TAYLOR-WARRENDER: UMA INTERPRETAÇÃO DEONTOLÓGICA DA FILOSOFIA MORAL DE HOBBS	154
3.1.1 Taylor e a aproximação entre Hobbes e Kant.....	158
3.1.2 A interpretação de Warrender	163
3.2 SOBRE A OBRIGATORIEDADE DAS LEIS DE NATUREZA .	169
3.2.1 O conceito de Lei	170
3.2.2 O Governo de Deus	175
3.3 O CONCEITO DE OBRIGAÇÃO	189
3.3.1 O sentido da obrigação in foro interno	196
3.3.2 O fundamento da obrigação.....	200
3.3.3 Medo e Punição.....	204
3.4 MORAL E POLÍTICA	211
CONSIDERAÇÕES FINAIS	227
REFERÊNCIAS	235

INTRODUÇÃO

No capítulo XV do *Leviathan*, Hobbes declara que a ciência das leis de natureza é a única filosofia moral, porque ela “nada mais é do que a Ciência do que é *Bom* e *Mau*, na convivência (*conversation*), e na sociedade humana” (L, XV, p. 110. Trad. p. 132). Essa declaração reflete algumas das características essenciais do projeto ético-político hobbesiano, denotando a intenção de construir uma ciência da moral fundamentalmente ligada à vida social. Como prova, basta observarmos a descrição das leis de natureza para perceber que elas dizem respeito ao comportamento social indicado pela razão para que a paz possa ser atingida.

Neste trabalho, investigamos as relações entre ética¹ e política na filosofia de Hobbes, tomando como ponto de partida as declarações sobre a filosofia moral compreendida como ciência do bem e do mal na vida em sociedade. A intenção básica nesta tese foi compreender essa relação, especialmente no que diz respeito ao debate sobre o fundamento moral para a obrigação política.

Desse modo, fez-se necessário traçar os aspectos básicos desse debate em torno da teoria da obrigação, que serviu de ponto de partida para a nossa pesquisa. Para tanto, começamos por observar uma passagem do capítulo XV do *Leviathan*, no qual Hobbes faz uma declaração a respeito das leis de natureza:

A estes ditados da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de si mesmos. Ao passo que a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre os outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados

¹ No *Leviathan*, Hobbes em geral utiliza os termos ética e filosofia moral com sentidos diferentes. Por ética ele se refere especificamente ao estudo das paixões e por filosofia moral ao estabelecimento das leis de natureza. No entanto, no *De Corpore*, Hobbes várias vezes desconsidera essa distinção, utilizando os termos de modo intercambiável. Tratamos mais especificamente dessa distinção no Capítulo Primeiro deste trabalho. Nesta Introdução, não somos muito rigorosos com esses termos, contudo consideraremos o termo Ética num sentido mais geral, compreendendo toda a argumentação de Hobbes, que vai da teoria das paixões até o estabelecimento das leis de natureza, e por Filosofia Moral, mais especificamente uma parte do argumento ético, que consiste no estabelecimento das leis de natureza.

leis (L, XV, p. 111. Trad. p. 133).

Afirmações como essa, a respeito do estatuto das leis naturais, originaram um debate considerável sobre natureza da moral hobbesiana e de seu papel em relação aos argumentos políticos. É possível traçar duas grandes linhas interpretativas a respeito do tema, ainda que no interior de cada interpretação haja grande discordância em torno de pontos mais específicos².

Há uma longa tradição interpretativa que compreendeu as conclusões morais e políticas de Hobbes como derivadas dos princípios de sua psicologia materialista. As leis de natureza, desse modo, são compreendidas como ditames da prudência que sugerem os melhores meios para a autopreservação, portanto não podem ser consideradas como leis morais no estrito sentido do termo. Diante desses pressupostos, os fundamentos da teoria da obrigação política de Hobbes são encontrados na sua antropologia, que concebe o homem como um ser egoísta sempre em busca de *power after power*. As leis naturais, tendo obrigatoriedade apenas *in foro interno*, são consideradas insuficientes para erigir qualquer tipo de sanção moral que possa servir de base para a obrigação política. Dessa maneira, a lei natural foi considerada insuficiente para garantir a paz, sendo necessária a instituição do Estado a partir do contrato social, para que assim se pudesse por um fim ao *bellum omnium contra omnes*, que reina no estado de natureza. A paz, nessa perspectiva, somente é alcançada por meio da submissão absoluta ao soberano, em virtude do autointeresse. A ética, dessa maneira, é vista como insuficiente para a manutenção da paz social, necessitando-se, dessa forma, erigir um sistema político que pudesse dar conta do conflito inerente à natureza humana. Assim, a política suplanta a ética, e a força do soberano pode tornar válidas

² Essa é, certamente, uma classificação arbitrária, que não dá conta de abarcar a riqueza do debate em torno do tema. Nesse sentido, Greenleaf classifica as correntes interpretativas sobre a questão em três tipos, que ele chama de “caso tradicional”, “caso da lei natural” e “caso individualista” (Cf. GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. In: QUIRINO, C. G.; SADEK, M. T. (Org.). *Pensamento Político Clássico*: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo: Martins Fontes, 2003). Sua classificação é mais específica, pois não apenas opõe defensores e opositores de uma fundamentação moral para a política, mas também estabelece uma distinção entre aqueles que defendem uma posição ortodoxa sobre o papel da ciência (caso tradicional) e aqueles que procuram observar essa questão com uma visão mais crítica (caso individualista). Por ora, nossa distinção é apenas instrumento metodológico para localizar o debate a respeito da questão do fundamento moral para a teoria da obrigação.

aquelas leis de natureza que não eram seguidas no estado natural. A relação entre ética e política aparece, aqui, de modo bem claro: a ética é insuficiente, e a paz somente é conquistada quando se adentra o sistema político. Os seres humanos agem fundamentalmente pelo autointeresse, e somente um sistema político opressor poderia dar conta desse comportamento que, em última instância, seria explicado com base nos pressupostos básicos do mecanicismo. Desse modo, a teoria de Hobbes pode ser concebida como inserida no contexto da revolução científica do século XVII, sendo o comportamento humano descrito de acordo com os princípios do mecanicismo.

De modo geral, para os defensores dessa posição, existe um vazio moral no estado de natureza, no qual os indivíduos são guiados apenas por desejos autointeressados sem nenhum tipo de horizonte moral³ que possa servir de princípio regulador para suas ações.

Entretanto, no início do século XX, constitui-se um movimento de valorização do papel da ética no pensamento de Hobbes, que provocou revisão considerável na interpretação de sua filosofia. Em 1936, Strauss propôs a existência de uma base moral para a filosofia de Hobbes, erigida sobre o medo da morte violenta e a superação da vaidade⁴. Na mesma década, Taylor, no artigo intitulado *The Ethical Doctrine of Hobbes*, propôs uma interpretação ainda mais radical, sugerindo que a ética de Hobbes não está fundada no autointeresse, mas na obrigatoriedade das leis de natureza. Haveria, assim, uma ética deontológica na filosofia de Hobbes⁵. Desse modo, a teoria da obrigação também não estaria fundada no autointeresse, como propunha a interpretação tradicional, mas na obrigação moral diante das leis de

³ Frateschi, nesse sentido, afirma: “Se quisermos manter a distinção entre moralidade e coerção externa e pensar a moral como restrição interna ao comportamento autointeressado, a mais pungente conclusão da Ética hobbesiana é a negação da moralidade” (FRATESCHI, Y. A. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Ed. Unicamp, 2008, p. 211).

⁴ A filosofia política de Hobbes assenta não sobre a ilusão de uma moralidade imoral, mas sobre uma nova moralidade, ou, para falar de acordo com a intenção de Hobbes, sobre um novo fundamento (grounding) de uma moralidade eterna (STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford: The Clarendon Press, 1963, p. 15). É importante esclarecer que Strauss, apesar de apontar um fundamento moral para a política hobbesiana, não interpreta essa moralidade num sentido religioso, como fazem Taylor e Warrender. Nesse aspecto, a interpretação de Strauss ainda é secularista, seguindo, portanto, aquilo que podemos considerar como interpretação tradicional de Hobbes.

⁵ Segundo Taylor (1938, p. 408), a ética de Hobbes “é uma verdadeira deontologia estrita, sugestivamente, apesar das diferenças, de algumas teses características de Kant” (TAYLOR, A. E. *The Ethical Doctrine of Hobbes*. *Philosophy*, n. 13, 1938, p. 408).

natureza⁶. De acordo com Taylor, os intérpretes, até então, haviam desconsiderado os aspectos religiosos e deontológicos presentes na filosofia de Hobbes. A tese de Taylor originou um conjunto de interpretações que passaram a considerar os aspectos religiosos presentes nos textos de Hobbes como fundamentais para a compreensão de sua teoria política.⁷

Seguindo, em parte, as intuições de Taylor, Warrender propôs uma interpretação da teoria política de Hobbes como uma continuação da tradição medieval da lei natural, contrariando a visão de que ela seria uma proposta radicalmente inovadora fundamentada em bases científicas, como a interpretação tradicional havia considerado⁸. Conforme Warrender, o aparente sistemático edifício da filosofia hobbesiana, pautado num método geométrico que retira todas as conclusões a partir de premissas básicas da física mecanicista, é enganoso. A ética de Hobbes, portanto, não é derivada das premissas do mecanicismo e da psicologia egoísta, mas de elementos fortemente religiosos, presentes em sua compreensão da lei natural. Dessa forma, a teoria da obediência não é mais compreendida como derivada da psicologia egoísta e naturalista, mas do caráter divino da lei natural⁹.

Trata-se, portanto, de uma discussão em torno das relações entre ética e política no pensamento de Hobbes. A primeira interpretação minimiza, quando não nega, o papel de supostas noções morais no fundamento da obrigação política. A segunda interpretação, ao contrário, defende uma fundação moral para a política hobbesiana.

Na tentativa de esboçar uma resposta que possa contribuir ao debate, neste trabalho, concentramo-nos em duas tarefas básicas. A primeira delas, que pode ser tomada como formal, consiste na tentativa de compreender metodologicamente o conceito hobbesiano de ética. Trata-se de mostrar, basicamente, como Hobbes entende a natureza da

⁶ Nesse estrito acordo com esse reconhecimento da imperiosidade da lei que Hobbes sempre declara que obrigação não é criada pelo soberano quando ele emite suas ordens voltadas para ameaças de penalidades. A obrigação moral de obedecer à lei de natureza é anterior à existência do legislador e da sociedade civil. (TAYLOR, A. E. *The Ethical Doctrine of Hobbes*, 1938, p. 411).

⁷ Segundo Taylor, “Minha própria crença é que Hobbes simplesmente tencionava dizer o que ele disse sobre a lei natural como um comando de deus, e que ele foi conduzido a esta convicção não tanto pelas testemunhas das escrituras que ele produz em profusão, como pela profundidade de seu senso de obrigação moral” (*The Ethical Doctrine of Hobbes*, 1938, p. 423).

⁸ Cf. WARRENDER, W. *The Political Philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

⁹ Cf. WARRENDER, W. *The Political Philosophy of Hobbes, His theory of Obligation*, 1957.

ética, ou seja, qual é especificamente o tipo de trabalho intelectual que envolve a ética. A segunda tarefa trata especificamente do conteúdo da ética e da sua relação com a política. Nesse sentido, abordam-se basicamente as leis de natureza e a teoria da obrigação. Entretanto, o que pretendemos que se torne claro ao longo do trabalho é que as duas tarefas estão implicadas mutuamente, na medida em que as concepções a respeito da natureza da ética têm relação com o seu conteúdo e, conseqüentemente, com a obrigação política.

Com relação à primeira tarefa, empreendemos uma tentativa de esclarecer a compreensão hobbesiana da natureza da ética. Nessa direção, tomamos como ponto de partida a utilização de dois termos diferentes por parte de Hobbes: ética e filosofia moral. Esse fato ressalta um duplo aspecto da compreensão Hobbesiana da ética. Primeiramente, ela é concebida como estudo dos movimentos internos da mente, isto é, das paixões, tarefa realizada no capítulo VI do *Leviathan*. E, nesse caso, Hobbes, em geral, utiliza o termo “ética”. Um segundo aspecto consiste na dedução das leis de natureza que Hobbes chama, no *Leviathan*, de filosofia moral. O primeiro aspecto é descritivo e consiste apenas em demonstrar como as paixões se seguem do princípio fundamental do movimento. Nessa perspectiva, apesar das discussões em torno da questão, é inegável a influência das concepções da física hobbesiana na descrição das paixões. O segundo aspecto é prescritivo e consiste em estabelecer, com base na teoria das paixões, certas regras de conduta deduzidas pela razão, que são as leis de natureza. A primeira parte está próxima da física, e ao mesmo tempo que parte de definições, pretende descrever uma realidade apresentada à imaginação. A segunda está próxima da matemática e é puro cálculo com nomes e, dessa maneira, não pretende descrever nenhuma realidade. É por isso que é um cálculo perfeito, pois, da mesma forma que ocorre com a geometria, nós somos seus próprios criadores.

A investigação sobre a teoria das paixões conduzirá à negação da tentativa de interpretar a ética hobbesiana no sentido deontológico ou religioso. A análise dos aspectos fundamentais dessa teoria revela que não há acordo em torno do bem e do mal anterior ao estabelecimento do Estado. Isso porque Hobbes nega que haja algo bom ou mau por si mesmo, ou a existência de um *sumum bonnum* que pudesse orientar as ações do homem. Significa que não há nenhuma instância moral, seja interior ou exterior, à qual se possa apelar para estabelecer regras de conduta anteriores à instituição do Estado. O único acordo possível, segundo Hobbes, ocorre em torno do valor da vida, e é em torno dele que as regras são estabelecidas. Entretanto, esse estabelecimento é uma

tarifa da razão e não da prudência, como em geral a interpretação tradicional tem assumido. Significa que o estabelecimento das leis de natureza está na esfera do artifício, por mais paradoxal que isso possa parecer. As leis de natureza são, fundamentalmente, derivadas por uma razão que é compreendida por Hobbes como artifício, como invenção humana. Assim, a política hobbesiana visa justamente superar a impossibilidade de se instituir uma vida pacífica fundada unicamente em princípios morais anteriores à comunidade. As leis naturais, como deduções da razão, apenas indicam certas virtudes como os comportamentos mais adequados para manutenção da paz e preservação da vida, mas, em si mesmas, não são obrigatórias. É apenas com a instituição do Estado e o estabelecimento das leis positivas, estas sim compreendidas como leis no sentido hobbesiano, que se institui uma relação de obrigação incondicional.

A segunda tarefa consiste na compreensão do conteúdo da ética hobbesiana e sua relação com a política. Encontra-se aí o ponto central da relação entre ética e política. Para tanto, é necessário entender as leis de natureza não mais pelo aspecto formal, mas material, ou seja, é necessário entender em que consistem as afirmações de Hobbes a respeito da obrigatoriedade dessas leis. Esta investigação nos conduz diretamente ao centro da questão sobre os fundamentos da obrigação política hobbesiana. Entender a obrigação política, portanto, é essencial para compreender a relação entre ética e política, na medida em que se está no contexto de uma discussão a respeito de um suposto fundamento moral para a obrigação.

Neste trabalho, propomos que o problema dos fundamentos da obediência não pode ser compreendido sob o ponto de vista de uma obrigação incondicional diante da lei natural. Para tanto, demonstramos que a obrigação diante das leis naturais não obedece aos critérios hobbesianos de obrigação: o cancelamento de um direito. Diante da não obrigatoriedade das leis de natureza, argumentamos que a teoria da obediência de Hobbes está fundada no contrato, e este, por sua vez, está fundado na linguagem. Daí a importância da distinção hobbesiana entre prudência (cálculo com imagens) e razão (cálculo com palavras), que ocupa parte do segundo capítulo deste trabalho.

Assim, as conclusões deste estudo se afastam consideravelmente das interpretações de Taylor e Warrender, ao demonstrarmos que a relação entre ética e política não pode ser pensada como aquela em que a primeira fundamenta a segunda. Partindo de uma consideração do conceito de razão como artifício linguístico, como cálculo com nomes, argumentamos que as leis naturais não podem ser compreendidas nem

como leis obrigatórias impostas pelos homens a si mesmos, nem como comandos divinos incondicionais, mas apenas como cálculos com nomes, deduzidas a partir das definições de direito e lei natural. Esse tipo de dedução segue exatamente o método científico proposto por Hobbes tanto no *De Corpore* quanto no *Leviathan*, segundo o qual a ciência começa com a imposição de nomes, passando pelo correto estabelecimento das definições das quais são retiradas conclusões necessárias. As leis naturais são incondicionais, portanto, apenas do ponto de vista formal, ou seja, são conclusões necessárias retiradas das definições primárias de direito e lei natural. No entanto, não são incondicionais do ponto de vista de sua obrigatoriedade, tendo em vista que somente impõe uma obrigação quando não há desconfiança de que os outros não a cumpram.

No primeiro capítulo deste trabalho, discorremos sobre o ponto de partida da ética de Hobbes, isto é, de sua teoria das paixões. Hobbes afirma repetidamente que a ética é o estudo dos movimentos internos da mente, ou seja, das paixões. Procuramos demonstrar, inicialmente, que essa parte do argumento hobbesiano é puramente descritiva, consistindo numa explicação detalhada do aparecimento das paixões entendidas como movimentos internos, como movimentos da imaginação que contribuem ou impedem o movimento vital. Contudo, as paixões não podem ser compreendidas como meras respostas automáticas ao movimento do mundo exterior, mas envolvem um processo extremamente complexo da imaginação, sendo concebidas por Hobbes, sobretudo, como modos de avaliação dos objetos. Procuramos também esclarecer como essa teoria das paixões conduz a um subjetivismo moral, já que as noções de bem e mal são apenas nomes atribuídos ao que gera prazer ou desprazer. Ressaltamos, sobretudo, que os conceitos de bem e mal descritos aí não têm ainda um sentido moral. Esse fato tem implicações fundamentais para a política, pois esse é o ponto de partida para Hobbes argumentar que o estado de natureza é uma situação na qual é impossível se estabelecer qualquer acordo em torno das noções de bem e mal. Essa é uma chave de leitura para compreender o papel do Estado que, segundo Hobbes, resolve o problema da fluidez dessas noções ao estabelecer a lei positiva. Podemos afirmar, portanto, que a questão da necessidade e do papel do Estado já aparece na discussão sobre as paixões. Todavia, é necessário frisar que esse subjetivismo moral não conduz Hobbes a um relativismo radical, na medida em que ele admite uma espécie de acordo geral em torno do valor da vida. É sobre esse acordo que será estabelecida a definição de lei e direito natural.

No segundo capítulo, tratamos do conceito de razão e de seu papel no estabelecimento das leis de natureza. Um dos argumentos fundamentais desta tese consiste em considerar a lei natural como um teorema da razão verbal. Para tanto, investigamos o conceito definitivo de razão como cálculo com nomes, que aparece no *Leviathan* e no *De Corpore*, analisando também a teoria hobbesiana da linguagem, a fim de estabelecer a distinção feita entre razão e prudência. Tomando como base o conceito de razão como cálculo com nomes, argumentamos que as leis de natureza devem ser compreendidas nesse sentido, uma vez que Hobbes frequentemente se refere a elas como sendo teoremas da razão. Procuramos, então, apontar que as leis de natureza não podem ser consideradas como meras regras de prudência, pois a criação da ciência exige justamente o abandono da prudência – mero cálculo mental – por intermédio da instituição da linguagem. Logo, afastamo-nos também da interpretação tradicional que, em geral, concebeu as leis naturais como meras regras de prudência. Essa interpretação, no entanto gera certos problemas aos quais pretendemos dar conta de oferecer uma resposta razoável que não contradiga a argumentação hobbesiana. São dois os problemas, a nosso ver, que nos deparamos ao tentar conceber as leis naturais como “cálculos com nomes”, a saber: o problema do conhecimento das leis naturais pelos homens no estado de natureza e do papel da razão na origem da guerra de todos contra todos.

No terceiro capítulo, tratamos mais especificamente das relações entre ética e política. A partir da argumentação dos capítulos anteriores, pretendemos esclarecer o estatuto da lei natural e da teoria da obrigação política. Argumentamos que a lei natural não pode ser concebida como incondicionalmente obrigatória, como advoga a tese Taylor-Warrender, mas apenas como uma regra da razão verbal que calcula o comportamento mais adequado para a paz e preservação da vida. Concebida como mero teorema da razão verbal, a lei natural não tem força suficiente para obrigar numa condição natural, sendo necessário o estabelecimento do Estado que, ao garantir a confiança nos contratos, proporciona as condições adequadas para o cumprimento das leis. Doravante, na presença do Estado, o comportamento indicado pelas leis naturais será obrigatório.

Quanto à questão da obrigação política, sustentamos que ela não está fundada na obrigatoriedade incondicional da lei natural, mas, ao contrário, no próprio ato contratual. Hobbes é bastante enfático ao afirmar que toda a obrigação somente pode derivar das palavras de comprometimento dos homens, ou seja, de sua vontade. Isso parece impedir qualquer tentativa de encontrar o fundamento da obrigação

política na obrigatoriedade moral diante da lei natural.

Embora Hobbes afirme – conforme insistem os defensores de uma interpretação teológica – que a lei natural pode ser compreendida como lei no sentido próprio da palavra enquanto comando de Deus, não significa que essa obrigação diante da lei natural possa ser considerada fundamento da obrigação civil. Isso porque Hobbes diz que a única obrigação verdadeira é aquela derivada de uma convenção, ou seja, do aceite daquele que é obrigado¹⁰. Nesse caso, o poder de Deus em relação aos homens pode ser pensado em dois sentidos: 1) o poder natural de Deus, como poder irresistível, causa primeira, que determina todos os eventos, e 2) o poder de se fazer obedecer, por meio do qual Deus governa a comunidade dos crentes. Em nenhum dos casos esse tipo de obrigação condiz com o conceito de obrigação oferecido por Hobbes. No primeiro caso, estamos obrigados apenas no sentido de que todas as ações humanas, enquanto derivadas da vontade, são determinadas por uma série causal que tem Deus como causa primeira. Não depende, portanto, de nosso consentimento. Esse tipo de obrigação não cancela um direito de agir conforme decidimos, na medida em que a nossa própria decisão seria, em última instância, determinada pelo poder de Deus. No segundo caso, existe obrigação apenas para aqueles que reconhecem o poder de Deus como governante do mundo por intermédio das leis naturais. Não teria força de obrigação, entretanto, para aqueles que não reconhecem o poder de Deus¹¹. Esta não poderia, portanto, ser uma fonte de obrigação política. Desse modo, a única forma de obrigação que se ajusta à definição hobbesiana é a obrigação contratual.

Por fim, no último tópico do capítulo, salientamos que a relação entre ética e política não pode ser pensada como uma relação de fundamentação, mas de complementaridade. Não se trata, portanto, de pensar a obrigação política como derivada de um fundamento moral. Ao contrário, argumentamos que a moralidade, segundo Hobbes, somente

¹⁰ O *Leviathan* é suficientemente claro a respeito desta questão: “Pois não há nenhuma obrigação sobre qualquer homem, que não derive de suas próprias ações, porque todos os homens são livres por natureza” (L, XXI, p. 150. Trad. p. 175).

¹¹ Nesse sentido, é pertinente a consideração de Oakeshott: “O que ele [Hobbes] diz é que nós estaríamos obrigados pelas leis naturais se elas fossem leis no sentido próprio, e que elas são leis no sentido próprio apenas se forem conhecidas como sendo criações de Deus. E isso significa que elas são leis em sentido próprio apenas para aqueles que sabem que elas são leis de Deus. E esses não representam toda a humanidade. Então a proposição segundo a qual Hobbes pensa a lei de natureza como lei em sentido próprio obrigando a toda a humanidade não pode ser levada a sério” (*Hobbes on Civil Association*. Oxford: Oxford-Basil Blackwell, 1975, p. 107).

pode nascer no interior da sociedade. Por isso ele compreende a ética como a ciência do bem e do mal na convivência humana. Ressaltamos, nessa direção, o papel moralizador do Estado na filosofia de Hobbes. Ele supre justamente as deficiências do estado de natureza em relação à moralidade: a falta de um acordo comum em torno do bem e do mal e do justo e do injusto, e a falta de confiança mútua que invalida as leis de natureza, tornando o comportamento virtuoso arriscado. Desse modo, o Estado tem um duplo papel: primeiro, na qualidade de árbitro que elimina os conflitos de opinião originados da fluidez das paixões; segundo, como instituição jurídica que estabelece relações de direito entre os cidadãos, garantindo, assim, a confiança mútua e permitindo o florescimento do comportamento virtuoso, essencial para a manutenção da paz.

Embora a intenção desta tese tenha sido investigar as relações entre ética e política na “filosofia de Hobbes”, e não em uma obra específica, o estudo concentrou-se, fundamentalmente, em três obras: *Leviathan*, *De Corpore* e *De Homine*. Outras obras também foram analisadas e citadas como aporte teórico, mas sempre numa perspectiva comparativa com essas três. Optamos por centrar a análise nessas obras por apresentarem aquilo que pode ser considerado como versão definitiva de temas aqui abordados. A saber: o *Leviathan* para a filosofia política, o *De Corpore* e o *Leviathan* para as questões sobre razão e ciência, e o *Leviathan* e o *De Homine* para a teoria das paixões. Os *Elements of Law* foram utilizados especialmente para a análise da teoria das paixões e para a distinção entre ciência e prudência. No entanto, a perspectiva é sempre de comparação com as obras mais tardias, com a finalidade de traçar um paralelo que possa clarear o desenvolvimento dos conceitos ao longo da construção da obra hobbesiana. O mesmo ocorre em relação ao *De Cive*, que foi utilizado ao tratarmos dos conflitos no estado de natureza e das leis naturais.

Em relação ao *Leviathan*, uma consideração adicional é necessária. Trata-se da última das três versões da filosofia política de Hobbes. Embora, já no final da vida, o filósofo tenha escrito outras duas obras tratando do tema, o *Behemoth* e o *Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England*, não se trata de obras de caráter mais sistemático, mas de uma análise sobre a guerra civil inglesa, no caso do primeiro, e de um exame crítico sobre as doutrinas a respeito da *Common Law*, no caso do segundo. Ambas tratam de filosofia política e voltam a discutir temas que aparecem no *Leviathan*, no entanto, não é o objetivo de nenhuma delas a exposição de uma doutrina de filosofia política tão abrangente quanto o *Leviathan*.

Contudo, não há unanimidade em se considerar o *Leviathan* como a versão definitiva da filosofia política de Hobbes. Tem-se afirmado que o fato de ter sido escrito e publicado primeiro em inglês reflete seu caráter panfletário e retórico, em relação ao *De Cive*, este sim, obra científica, por ter sido escrito originalmente em latim. Esse argumento é deveras problemático por dois motivos. Primeiro, desconsidera o fato de que o próprio Hobbes se esforçou para publicar uma versão latina do *Leviathan*. Segundo, e mais importante, a admissão da maior cientificidade do *De Cive* em virtude de sua escrita em latim e de uma linguagem supostamente mais rigorosa não implica a conclusão de que esta seja a versão definitiva da sua teoria política. Nessa perspectiva, merece atenção que Skinner, ao enfatizar os aspectos retóricos no *Leviathan*, em contraste com obras anteriores como os *Elements* e o *De Cive*, jamais conclui pela desvalorização teórica do livro de 1951. Ao contrário, afirma que Hobbes havia chegado à conclusão de que “nas ciências morais os métodos de raciocínio demonstrativo precisavam ser suplementados pela força motriz da eloquência”¹². É possível afirmar, portanto, que a presença de elementos retóricos no *Leviathan* de forma alguma diminui sua importância no interior da obra hobbesiana, mas, ao contrário, torna a obra ainda mais rica e fascinante.

Sobre o *Leviathan*, é possível esboçar algumas razões para considerar seu avanço em relação aos escritos políticos anteriores, que, por si só, colocam-no numa posição de destaque na obra hobbesiana. Em primeiro lugar, é nesta obra que está esboçada definitivamente a teoria da autorização, uma das maiores contribuições de Hobbes à teoria política moderna. Em segundo lugar, a distinção entre ciência e prudência segue o modelo do *De Corpore*, dispensando o recurso à evidência, como ocorria nos *Elements*. Por fim, o conceito de razão que se sobressai é o de “cálculo com nomes”, em detrimento da noção de reta razão, típica do jusnaturalismo, que transparece no *De Cive*.

Essa última característica é essencial para o nosso trabalho, na medida em que ela influencia a teoria da obrigação e denota as diferenças entre o *De Cive* e o *Leviathan*. Os defensores da interpretação teológica de Hobbes sempre preferem o *De Cive*, com a alegação de que apenas ele representa a versão real da filosofia política hobbesiana. Todavia, o *De Cive*, conforme mostrou Ludwig, possui um nítido caráter jusnaturalista: “O *De Cive* começa com conceitos estoicos, isto é, deístas, de reta razão, direito natural e lei natural, e depois as mistura

¹² SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 20.

com uma concepção teísta da vontade legisladora de deus”¹³. Concentrar a investigação exclusivamente no *De Cive* parece, portanto, conduzir à interpretação teológica da lei moral e da teoria da obrigação. Fazer isso, entretanto, significa esquecer os avanços teóricos alcançados no *Leviathan*, o qual não pode ser considerado como mero texto de propaganda, ainda que também o seja.

Nesse aspecto, a teoria da obrigação que aparece no *Leviathan* é essencialmente contratual, não podendo ser derivada de um fundamento moral ou religioso. A obrigação ocorre no plano dos signos, conforme argumentamos no último capítulo da tese, sendo fundamental, nesse âmbito, a distinção entre razão e prudência estabelecida sobre o uso da linguagem. Consideramos, portanto, o *Leviathan* como o texto político definitivo para tratar da questão central de nossa tese: a relação entre ética e política. Contudo, não desconsideramos o valor das obras políticas anteriores para o desenvolvimento da filosofia hobbesiana.

¹³ LUDWIG, B. *Hobbes's Leviathan as an Epicurean Response to Theistic Natural Law*, 1998, p. 3.

CAPÍTULO I

1 A ÉTICA E A TEORIA DAS PAIXÕES

Na tábua das ciências exposta no capítulo IX do *Leviathan*, Hobbes insere a ética no interior da filosofia natural, a parte da ciência relativa ao conhecimento dos acidentes dos corpos naturais. Para essa classificação, ele parte de uma distinção básica entre os tipos de corpos: naturais e artificiais. A ética está inserida no ramo da ciência natural que investiga as consequências das qualidades dos homens, o qual, por sua vez, é dividido em outros dois: a ciência das consequências das paixões, a ética, e as ciências das consequências da linguagem, a saber, a poesia, a retórica, a lógica e a ciência do justo e do injusto. A política, nessa mesma tábua, encontra-se no outro ramo da ciência que investiga as consequências dos corpos artificiais.

O primeiro aspecto que desperta a atenção do observador dessa tábua é a separação entre ética e política efetuada por Hobbes, contrariando uma longa tradição que, desde Platão e Aristóteles, vinculava essas duas áreas do saber¹⁴. Ética e política estão em ramos diferentes da ciência, em razão de se dedicarem a objetos de estudo diferentes. Se do ponto de vista do princípio metodológico elas não diferem, por ser “o conhecimento das consequências” (L, IX), isto é, ciências, do ponto de vista do objeto elas se afastam radicalmente. A ética, desse modo, é o conhecimento das consequências dos acidentes dos homens, mais precisamente, dos acidentes internos da mente, ou seja, das paixões. Seguindo essa classificação, a ética pode ser concebida como uma ciência descritiva dos movimentos internos da mente.

Por essa ótica, o trabalho da ética é aquilo que Hobbes fez no capítulo VI do *Leviathan*, intitulado “Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados de paixões; e da linguagem que os exprime”, no qual o filósofo descreve o aparecimento das paixões, entendidas como movimentos da mente, sem qualquer tipo de avaliação a qual poderíamos tradicionalmente chamar de “moral”. Bem e mal são descritos em relação aos apetites, e Hobbes afirma, de forma categórica, que não podemos extrair tais noções da natureza dos

¹⁴ Sobre essa modificação do lugar da ética e da política no esquema das ciências efetuado por Hobbes, ver o texto de Richard Tuck, *Hobbes's Moral Philosophy*, no qual o autor argumenta que esse modo de organizar o quadro da filosofia já se encontra presente em autores anteriores como Francis Bacon, por exemplo. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

próprios objetos (L, VI). De acordo com esse procedimento, a ética é considerada uma ciência descritiva da realidade, não visando estabelecer ainda qualquer prescrição a respeito da conduta humana, mas apenas descrever seus princípios. Cabe à política, de acordo com essa tábua do *Leviathan*, o estabelecimento de prescrições, na medida em que ela é compreendida como a ciência que trata dos direitos e deveres dos súditos e soberanos.

A ética, compreendida nesse sentido, é uma parte da filosofia natural uma vez que estuda os movimentos da mente, ou seja, estuda os corpos naturais e seus movimentos. O critério de demarcação entre os dois tipos de filosofia, natural e civil, é, como afirma Watkins¹⁵, a diferença entre natureza e arte, e não entre mente e corpo. É por isso que cabe à filosofia civil ou política o estudo das noções de justiça e injustiça, antes atributo da filosofia moral. Se, como quer Hobbes, certo e errado não são propriedades naturais, isto é, não são propriedades dos corpos em si mesmos, então, não cabe à ética, na qualidade de filosofia natural, o seu estudo. Cabe, Portanto, à filosofia civil, considerada como ciência dos corpos artificiais, determinar a doutrina do certo e do errado, já que “não há doutrinas autênticas referentes ao certo e errado, bem e mal, além das leis constituídas em cada reino e governo” (DCi, Prefácio ao Leitor, p. 99).

Entretanto, essa divisão proposta pelo quadro das ciências do capítulo IX do *Leviathan* pode ser questionada se avançamos para os capítulos posteriores do mesmo texto ou quando nos debruçamos sobre o *De Corpore*.

No *De Corpore*, Hobbes insere uma modificação substancial na classificação das ciências, retirando a ética do campo da filosofia natural. A divisão básica entre uma filosofia natural e outra civil continua vigorando, todavia a ética muda de lugar:

A seguir, porque, para conhecer as propriedades da cidade, é necessário que sejam conhecidas as disposições, as afecções e os costumes dos homens, a filosofia civil costuma ser novamente dividida em duas partes, das quais aquela que trata das disposições e dos costumes é chamada *ética*, e a outra, que trata dos deveres civis, é chamada política ou simplesmente *filosofia civil*. Portanto (depois de ter estabelecido o que pertence à própria natureza da filosofia), falemos em

¹⁵ WATKINS, J. W. N. Philosophy and Politics in Hobbes. *The Philosophical Quarterly*, v. 5, n. 19, 1955, p. 136.

primeiro lugar dos *corpos naturais*; em segundo, *da disposição e dos costumes dos homens*; em terceiro, dos *deveres dos cidadão* (DCo. I, 1, 9, p. 35).

Essa nova classificação, apesar de ainda remeter àquela distinção exposta no quadro das ciências do *Leviathan*, também assinala a intenção de Hobbes de construir um sistema de filosofia que parte do estudo dos corpos naturais, passa pelo estudo das disposições e costumes dos homens e termina na consideração sobre os deveres dos súditos¹⁶, ou seja, reflete a divisão de seu projeto filosófico, esboçado muitos anos antes, que se materializou nos *Elementae*.

Ainda no *De Corpore*, no capítulo VI, ao tratar do método, Hobbes volta a fazer uma classificação das ciências, afirmando que a ética é um prosseguimento natural da Física, na medida em que os conhecimentos da primeira somente são possíveis se conhecermos a última:

Da física deve-se passar à Moral, na qual se consideram os movimentos das mentes, a saber, o *apetite*, a *aversão*, o *amor*, a *benevolência*, a *esperteza*, o *medo*, a *ira*, a *emulação*, a *inveja*, etc., que causas têm, e de que coisas são causas. A razão pela qual são considerados depois da física é que eles têm suas causas no sentido e na imaginação, que são objeto de consideração da física (DCo, I, VI, 6, p. 143).

Observemos, a princípio, que o filósofo, nesse excerto, muda o termo, utilizando agora “moral” no lugar de “ética”. O significado, entretanto, é o mesmo, pois ele a entende como o estudo dos movimentos da mente. Dessa afirmação, podemos inferir, do mesmo modo que fazemos a partir do capítulo VI do *Leviathan*, que a ética é apenas uma ciência descritiva na condição de investigação dos movimentos das mentes. Não haveria, dessa forma, como não há no capítulo VI do *Leviathan*, qualquer sentido prescritivo para a ética. Ela seria, de acordo com afirmações como essa, uma espécie de fisiologia da

¹⁶ Devemos, certamente, considerar que essa sistematicidade do pensamento de Hobbes, conforme já mencionamos, tem sido amplamente questionada no século XX, desde as primeiras interpretações de Strauss e Taylor, como também em interpretações mais recentes como Sorell e Zarka.

mente ou, quando muito, uma psicologia naturalista. Se a considerarmos, segundo outras passagens, como o estudo das disposições dos homens¹⁷, também assim não avançamos para uma consideração normativa.

Há, contudo, também no *De Corpore* várias afirmações que denotam um caráter normativo para a ética, atribuindo a ela o papel de estabelecer os direitos e deveres¹⁸. Por exemplo: “Portanto, porque as guerras civis e, com elas, as maiores calamidades são consequências da ignorância dos deveres, isto é, da ciência moral, atribuímos com razão ao conhecimento destes as vantagens contrárias” (DCo, I, 1, 7, p. 31). Essa afirmação, que atribui à ética os mesmos objetos de estudo da política, ou seja, dos direitos e deveres cujo desconhecimento conduz à guerra civil, destaca-se pelo aparecimento do aspecto normativo. Ainda no mesmo capítulo, há outra passagem a respeito da ética que reflete esse caráter:

A causa da guerra civil é que os homens ignoram as causas da guerra e da paz, e que pouquíssimos são os que apreenderam os seus deveres pelos quais a paz é consolidada e conservada, isto é, a verdadeira regra do viver. Ora, o conhecimento dessas regras é a filosofia moral (DCo, I, 1, 7, p. 29).

A leitura do *De Corpore* ressalta aspectos importantes em relação à consideração da natureza e do objeto da reflexão ética de Hobbes. Em primeiro lugar, ainda que ele considere a ética como parte da filosofia civil, ao considerá-la como o estudo dos movimentos da mente, remete-a mais uma vez ao campo da filosofia natural. Podemos afirmar também que há uma espécie de ambiguidade em relação ao objeto próprio de estudo, ora considerado como os “movimentos da mente”, o que faz da ética uma espécie de fisiologia da mente, ora considerado como as leis e deveres que conduzem à paz, o que concede a ela notadamente um caráter normativo¹⁹. É preciso, portanto, ao estudarmos a ética

¹⁷ DCo, I, 1, 9, por exemplo.

¹⁸ Segundo Tuck, Hobbes estava consciente da estranheza da separação entre ética e política, separação essa que foi desconsiderada em sua própria prática (Hobbes’s Moral Philosophy, 1996, p. 178).

¹⁹ Quando Hobbes se refere ao estudo dos deveres e direitos em geral, ele usa o termo “filosofia moral”. Entretanto, no *De Corpore*, ele não é rigoroso no emprego dessa terminologia, tendo em vista que, em outras passagens, considera a moral como o estudo dos movimentos da mente.

hobbesiana, considerar sempre esse duplo aspecto que, aliás, é bastante característico da filosofia do século XVII. Basta pensarmos que tanto Descartes quanto Espinosa, por exemplo, começam suas teorias éticas com um estudo sistemático das paixões.

Esse duplo aspecto da reflexão ética, descritivo e normativo, também se apresenta no *Leviathan*. Apesar de o quadro das ciências nos reportar a uma natureza meramente descritiva da ética, o que Hobbes faz em capítulos posteriores alarga o horizonte dessa classificação. Ao abordar as leis de natureza, ele introduz definitivamente o aspecto normativo da ética afirmando que “A ciência delas [das leis de natureza] é a única e verdadeira Filosofia Moral. Porque a Filosofia Moral nada mais é do que a Ciência do que é *Bom* e *Mau*, na convivência (*conversation*), e na sociedade humana” (L, XV, p. 110. Trad. p. 132). Logo adiante, no mesmo parágrafo, Hobbes continua no mesmo tom: “Ora a ciência da Virtude e do Vício, é a Filosofia moral; e portanto a verdadeira doutrina das Leis de natureza é a verdadeira Filosofia Moral” (L, XV, p. 111. Trad. p. 132). A menção às Leis de Natureza, Virtude e Vício, ressalta o caráter normativo, evidenciando que Hobbes conduz a sua concepção de ética para além da mera descrição dos movimentos da mente.

Nessa passagem, devemos atentar também para uma diferença terminológica. Quando o filósofo refere-se ao aspecto normativo, isto é, às leis de natureza e às virtudes, o termo usado é “filosofia moral” e não “ética”. O *Leviathan*, portanto, parece operar uma distinção clara entre ética e filosofia moral, a primeira compreendida como o estudo descritivo dos movimentos da mente e a segunda como a determinação das leis de natureza²⁰. A ética diz respeito às descrições das paixões, em que Hobbes explica o surgimento das noções do bem e do mal em razão dos apetites e aversões. E é pelo fato de que o bem e o mal são originados em virtude dos desejos individuais que Hobbes afirma que não há, por natureza, uma medida comum sobre eles. A filosofia moral, por sua vez, diz respeito aos deveres dos cidadãos. As leis de natureza passam a ser a medida comum do certo e do errado não apenas porque são frutos da razão verbal e não mais das paixões, mas, principalmente, porque são pronunciadas por uma razão pública, a vontade do soberano.

No *Leviathan*, Hobbes é sempre consistente com essa distinção terminológica entre ética e filosofia moral, entretanto o mesmo não

²⁰ Sobre essa distinção entre ética e filosofia moral, ver especialmente PINZANI, A. *Ghirlande di Fiori e Catene di Ferro*. Istituzioni e virtù in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2006, p. 156 et seq.

ocorre com o *De Corpore*, no qual, como já vimos, ele, muitas vezes, utiliza os termos de modo intercambiável. De todo modo, nós podemos reter a distinção entre dois aspectos da reflexão hobbesiana sobre o assunto: independentemente do nome que lhe atribuímos, a ética de Hobbes tem, de forma clara, dois aspectos, um descritivo, a teoria das paixões, e um normativo, o estabelecimento das leis de natureza – chamada de filosofia moral, no *Leviathan*. O primeiro é privado, diz respeito ao aparecimento das paixões nos indivíduos; o segundo é público, refere-se ao acordo a respeito das leis de natureza.

Esses dois aspectos possuem uma conexão estrita, constituindo-se em dois momentos interdependentes dentro de um processo que iremos chamar, aqui, de argumento ético hobbesiano. Não nos parece possível relegar a ética, na qualidade de teoria das paixões, como um mero processo descritivo, sem nenhuma importância para os passos seguintes da argumentação, em especial, em relação ao estabelecimento das leis de natureza. Ao contrário, a argumentação a respeito das leis de natureza tem uma relação de dependência com a teoria das paixões. Mais do que isso, o argumento político, em sua totalidade, depende dessa mesma teoria, tendo em vista que é pela teoria das paixões que Hobbes consegue nos provar que o estado de natureza seria uma condição na qual o acordo acerca das noções de bem e mal é impossível. Além disso, a teoria das paixões conduz Hobbes à sua famosa concepção de vontade como último apetite na deliberação que, sem dúvida, também desempenha um papel fundamental em sua filosofia política. Pretendemos demonstrar isso ao longo de todo o nosso texto. Por ora, começamos com uma investigação mais detalhada sobre a ética compreendida como um estudo dos movimentos da mente, isto é, como teoria das paixões.

1.1 ÉTICA COMO TEORIA DOS MOVIMENTOS DA MENTE

O tema das paixões desempenha um papel importante no desenvolvimento da ética e da política de Hobbes, pois, segundo consta no *Leviathan*, elas estão relacionadas tanto à guerra quanto à paz. “As paixões”, afirma o filósofo, “que inclinam os homens à paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas necessárias à vida confortável e a esperança de atingi-las por meio da indústria” (L, XIII, p. 90. Trad. p. 111). Ainda no *Leviathan*, ele argumenta que as paixões são contrárias às leis de natureza, por isso, na ausência do temor, os homens seriam

conduzidos pelas paixões, as quais os fazem tender para o orgulho, a vingança, entre outras (L, XVII).

A força das paixões se faz notar também nas declarações de Hobbes sobre a insuficiência da razão para controlar a ação humana. Mesmo que a razão aponte para a elaboração de um artifício que possa dar conta de limitar a violência à qual os homens estão submetidos numa condição natural, o contrato será insuficiente para instaurar uma condição pacífica sem a instituição de um soberano dotado do poder absoluto para usar a força contra aqueles que não respeitam os acordos (L, XVII). Esse poder soberano, ao usar a espada, estará agindo também sobre as paixões humanas, na medida em que as ameaças de punição despertam nos homens uma paixão fundamental para induzir os homens à paz: o medo.

No *De Corpore*, Hobbes afirma que os princípios da política derivam do conhecimento das paixões e que os homens, ao investigá-las, seja partindo dos princípios da física, seja pelo método analítico, concluirão que “os apetites dos homens e os movimentos das mentes são tais que, salvo coagidos por algum poder, continuarão sempre em guerra uns contra os outros” (DCo, I, VI, 7, p. 147). Diante dessas evidências a respeito do papel das paixões no contexto da guerra e da instituição da paz, e do fato de Hobbes afirmar, com frequência, que a ética é o estudo das paixões, compreendemos que a investigação sobre a ética e a política hobbesianas passa, necessariamente, pela investigação a respeito das paixões.

Uma primeira consideração fundamental a fazer é a respeito do próprio uso do termo paixão nos textos de Hobbes. Ainda que o termo seja usado de forma ampla em inúmeras obras e tanto na primeira como na segunda parte do *Leviathan*, devemos considerar um alerta feito pelo próprio filósofo, sinalizando que prefere se referir aos “movimentos da mente”, reservando ao termo paixão para o que ele chama de uso vulgar. É nesse sentido que observamos o título do capítulo VI do *Leviathan*. Portanto, se ele compreende as paixões como “movimentos internos da mente”, é para o movimento que devemos nos voltar se quisermos entender sua descrição das paixões. E, mais especificamente, é à noção de *conatus* que devemos prestar atenção, uma vez que é dessa maneira que Hobbes define “apetite” e “aversão” no início do capítulo VI. *Conatus* é o nome dado aos pequenos inícios do movimento no interior do corpo do homem e que no *Leviathan* inglês é chamado de *endeavour* (L, VI, p. 38. Trad. p. 57). Essa explicação das paixões em termos de movimentos internos nos conduz ao conceito de imaginação, que é, segundo Hobbes, “a primeira origem interna dos movimentos

voluntários”.

O ponto de partida para a compreensão das paixões entendidas como movimentos internos está na diferenciação entre movimento vital e animal. E, na comparação destes, a imaginação passa a desempenhar um papel central. Enquanto o movimento vital (circulação do sangue, respiração, entre outras) existe no homem independentemente da imaginação, o movimento voluntário só ocorre se precedido por ela. Se lembrarmos que a imaginação é uma espécie de resíduo do movimento nas partes internas do corpo provocado pela sensação, então é preciso também considerar o papel da sensação na dinâmica das paixões exposta por Hobbes. A sensação, afirma o filósofo, tem como causa sempre “o corpo externo, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, seja de forma direta (*immediately*), como no gosto ou tato, seja de forma indireta (*mediately*), como na vista, ouvido e no olfato” (L, I, p. 13. Trad. p. 31). Portanto, se as paixões dependem da sensação e se toda sensação consiste na pressão dos objetos externos que imprimem às partes internas do homem um tipo de movimento, é possível afirmar que as paixões, ainda que sejam um tipo de movimento interno da mente, têm sua origem, em última instância, no movimento dos corpos do mundo exterior.

A imaginação, que é a continuação do movimento provocado pelos objetos externos ao pressionarem os órgãos dos sentidos, dá origem a dois movimentos internos, que são o apetite e a aversão. “Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se apetite ou desejo [...] Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente aversão” (L, VI, p. 38. Trad. p. 57). Apetite e aversão têm origem no mundo exterior, ou seja, “a mesma causa externa que a percepção e as sensações de prazer ou desprazer. Mais que isso: eles são a mesma coisa que as sensações de prazer e desprazer, ou melhor, nomes distintos para designar a mesma coisa, o mesmo efeito dos objetos sensíveis sobre nós”²¹. Essa origem das paixões nas sensações aparece de modo claro também no *De Homine*:

Portanto, as causas, tanto da sensação, como do apetite e aversão, desejo e aborrecimento, são esses mesmos objetos dos sentidos. A partir disto podemos compreender que nem nosso apetite nem nossa aversão nos conduzem a evitar isso ou aquilo; isto é, nós não desejamos porque nós

²¹ LIMONGI, M. I. P. *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. Tese (Doutorado em Filosofia)–Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia, São Paulo, 1999, p. 33.

temos vontade (DH, XI, 2, p. 45).

A referência ao mundo exterior é sempre necessária para compreender o modo como Hobbes descreve as paixões. Não há, portanto, muito sentido em afirmar que as paixões são características inatas da natureza humana, já que elas somente podem se formar como reações ao mundo exterior. Concebidas como movimentos, elas podem ser consideradas componentes da natureza humana, pois Hobbes descreve essa natureza sempre em relação ao movimento. Porém, no momento de especificar as paixões, só é possível fazê-lo recorrendo ao contexto externo. Por isso, em relação à maior parte das paixões humanas, podemos afirmar que apenas são conhecidas quando o homem tem acesso ao mundo externo. Poucos apetites e aversões, afirma Hobbes no *Leviathan*, nascem com o homem, os quais ainda assim podem ser compreendidos como apetites ou aversões a algo que há dentro do corpo. Porém, para a maioria das paixões humanas a origem está na experiência: “Os restantes, os quais são apetites de coisas particulares, procedem da experiência e da comprovação de seus efeitos sobre si mesmo ou sobre os outros homens” (L, VI, p 39. Trad. p. 58). Nesse sentido, é possível compreender porque Hobbes afirma que é comum dizer-se que não há desejo para o desconhecido, mesmo que possa haver desejo de experimentar o desconhecido, e que as crianças desejam poucas coisas em comparação ao que os adultos desejam (DH, XI, 3).

As paixões, na teoria hobbesiana, devem, portanto, ser analisadas sempre na perspectiva de uma dinâmica entre exterior e interior. Appetite e aversão, princípios do movimento voluntário, estão ligados ao movimento involuntário ou vital. Se o apetite é um esforço em direção a algo que o causa e a aversão é um esforço de afastamento, tal esforço somente pode ser explicado na medida em que o movimento que lhe dá origem contribui para a continuidade do movimento vital. Desse modo, a tendência a procurar o que favorece o movimento vital não pode ter outra causa senão a própria estrutura interna do corpo, ainda que a procura apenas seja disparada mediante o movimento que tem origem no movimento dos corpos externos.

É nesse sentido que a imaginação desempenha um papel central na compreensão da teoria das paixões. Segundo Limongi²², ela fornece a chave explicativa para este duplo aspecto, exterior e interior, que

²² *O Homem Excêntrico*, 1999, p. 46 et seq.

Hobbes atribui às paixões. A imaginação é a continuidade do movimento advindo do mundo externo e, como movimento mesmo, gera outros princípios de movimento em direção ou em afastamento dos objetos. É importante considerar também que para Hobbes todo movimento sempre é produzido por outro movimento. Ele afirma, no *De Corpore*, que “a causa imediatamente eficiente de todo o movimento (que precedeu um repouso) está em outro corpo contíguo e movido” (DCo, III, XV, 1, p. 168). Assim, todo movimento, mesmo o voluntário, tem causa em outro movimento. É compreensível, então, que Hobbes afirme que o homem não tem liberdade para desejar porque o apetite é provocado por movimentos de outros corpos.

Nesse sentido, podemos perceber a influência do mecanicismo hobbesiano sobre sua teoria ética. A análise das paixões realizada por Hobbes com base no conceito central de *conatus* revela uma teoria que concebe o homem submetido a uma série causal de eventos sobre a qual não tem controle, e os desejos aparecem sempre provocados pelo movimento do mundo exterior. Não há liberdade nos desejos e também não há liberdade na vontade, porque esta é apenas o último apetite da deliberação. Não há, portanto, livre-arbítrio. É apenas uma das várias consequências que o mecanicismo hobbesiano apresenta para sua teoria ética. É inegável que aquilo que poderíamos chamar de ciência da natureza humana de Hobbes envolve uma tentativa de explicação física dos fenômenos mentais tais como a imaginação, a paixão e a vontade. É certamente discutível se esse tratamento envolve a simples transposição dos conceitos da física para o campo da investigação dos fenômenos mentais. Segundo Zarka²³, essa transposição envolve uma alteração nos conceitos, tendo em vista que a vida mental não pode ser reduzida à física. Não nos interessa, aqui, entrar nos detalhes dessa discussão, mas apenas realçar a evidente ligação entre o mecanicismo hobbesiano e a análise das paixões.

Retomando agora a análise hobbesiana das paixões tomadas como movimentos, devemos realçar que, antes desses movimentos se manifestarem externamente no corpo do homem, eles se manifestam no interior, como pequenos inícios do movimento, chamados de esforço (*endeavour*) (L, VI). Esses pequenos inícios do movimento são o que Hobbes também chama de *conatus*, conceito fundamental para compreender a sua teoria das paixões. O *conatus* é uma pequena parte do movimento que já é em si movimento. No *De Corpore*, Hobbes

²³ First Philosophy and The Foundation of Knowledge. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion To Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 62-85.

define o *conatus* da seguinte forma: “Em primeiro lugar, definimos *conatus* como o movimento em um espaço e um tempo menor que o dado, isto é, menor que o determinado ou assinalado por exposição ou número, isto é, por um ponto” (DCo, III, XV, 2).

O *conatus* é movimento, ainda que imperceptível e com uma velocidade não computável, e serve para Hobbes explicar o início dos movimentos que são visíveis e computáveis²⁴. As ações, que têm sua origem no apetite ou desejo, são compreendidas como um movimento determinado por uma sequência de *conatus*. Se lembrarmos que, para Hobbes, todo o movimento é causado por outro corpo em movimento, é possível afirmar que o *conatus* somente ocorre visto que o homem tem contato com os objetos do mundo exterior. Estes, ao pressionarem os órgãos dos sentidos, gerando a sensação e depois a imaginação, disparam esses princípios imperceptíveis de movimento, aos quais Hobbes denomina apetites ou aversões. No *De Corpore*, o filósofo afirma: “Um ponto em repouso para o qual se move outro ponto até o contato, com um ímpeto por pequeno que seja, será movido por esse ímpeto” (DCo, III, XV, 3, p. 170). O ímpeto é definido, nesse mesmo capítulo, como a quantidade ou velocidade do próprio *conatus*, e assim Hobbes conclui que, se um objeto não for movido por um ímpeto, não se moverá de maneira alguma. Trata-se, como ele explica, de uma espécie de corolário de toda a sua teoria do movimento que “o repouso é inerte e privado de toda eficácia; e o movimento ao contrário é o único que concede e retira o movimento aos corpos em repouso” (DCo, III, XV, 3, p. 170).

Tomando como base o exposto, podemos asseverar que esses inícios de movimentos não podem ser originados no corpo como se fossem propriedades corporais, ou, se quisermos, da natureza humana; são, certamente, movimentos internos ao corpo e, de modo universal, todos os seres humanos apresentam tais movimentos, todavia a origem de cada um deles só pode ser pensada a partir do exterior, já que são efeitos do movimento advindo dos objetos. Temos, assim, esses dois tipos de movimentos envolvidos na explicação das paixões: o movimento vital, isto é, a circulação do sangue, respiração, entre outras, e o movimento animal, o qual, tendo seu princípio originário compreendido como *conatus*, depende dos movimentos externos. O movimento vital, dessa forma, é necessário para se compreender a dinâmica das paixões explanada por Hobbes porque a direção do esforço (*conatus*) é explicada somente na medida em que a imagem provocada

²⁴ Cf. LIMONGI, M. I. P. *O Homem Excêntrico*, 1999, p. 31.

por um determinado objeto exterior parece favorecer ou obstar esse movimento. A passagem em que ele faz essa declaração no *Leviathan*, todavia, é bastante concisa: “Este movimento, que é chamado apetite, e pela aparência de deleite ou prazer, parece ser uma corroboração do movimento vital, e uma ajuda prestada a este” (L, VI, p. 40. Trad. p. 59). Com base nessa afirmação podemos compreender que apetite e aversão são esforços em direção ou de afastamento aos objetos exteriores, porque sua imagem (dos objetos) está contribuindo ou impedindo o movimento vital. Cabe observar que, nessa passagem específica do *Leviathan*, o filósofo não se refere diretamente ao fato de que é a imagem ou fantasma do objeto que contribui para o movimento vital. O que ele afirma é que o próprio movimento do apetite, enquanto manifestado como prazer, contribui para o movimento vital. É ao *Elements*, no entanto, que precisamos nos reportar a fim de encontrarmos uma expressão mais clara da tese do favorecimento ao movimento vital como explicação para a origem e direção do *conatus*:

Na oitava seção do segundo capítulo foi mostrado que as concepções e aparições não são nada realmente, além do que movimento em alguma substância interna da mente (*head*). Este movimento não para aí, mas procede até o coração, e deve necessariamente aí auxiliar ou obstruir este movimento chamado vital. Quando este é auxiliado, ele é chamado de DELEITE, contentamento, ou prazer, o qual nada mais é do que movimento sobre o coração, da mesma forma que a concepção (*conception*) nada mais é do que um movimento na mente (*head*) (EL, I, VII, 1, p. 43).

Apesar dessa diferença entre os *Elements* e o *Leviathan* parece não haver dúvida de que a contribuição ao movimento vital está envolvida tanto no surgimento do *conatus* quanto de sua direção, que se exprime como apetite (quando contribui ao movimento vital) e aversão (quando não contribui).

Diante do exposto, podemos estabelecer algumas considerações que são importantes para a teoria das paixões de Hobbes. Em primeiro lugar, o movimento vital, apesar de envolvido na origem das paixões como movimentos da mente, não pode ser considerado a origem mesma das paixões. É apenas em referência ao movimento proveniente do mundo externo, manifestado na sensação ou imaginação, que podemos

entender a origem das paixões. As paixões, dessa maneira, originam-se e se constituem em movimentos no interior do homem, mas tem sua causa original no movimento proveniente do mundo exterior. Hobbes, portanto, pensa as paixões de uma perspectiva relacional. Significa que não há como compreender as paixões dos homens senão a partir de uma dinâmica com os objetos e seres do mundo exterior.

Esse início de movimento (*conatus*) tem duas direções conforme auxilie ou obstrua o movimento vital, a que o filósofo chama de apetite ou desejo e aversão quando nos referimos a situações em que os objetos desses apetites ou aversões estão ausentes, ou amor e ódio quando nos referimos à situação em que esses objetos estão presentes. Assim, para Hobbes, desejo e prazer nada mais são do que o mesmo movimento, diferindo apenas no modo como nos referimos a eles. Com base nisso, Hobbes, então, deriva a sua consideração sobre todas as demais paixões humanas.

Até aqui, a teoria das paixões de Hobbes segue estritamente a sua concepção de ética na qualidade de “teoria dos movimentos internos da mente”. Se compreendêssemos a ética hobbesiana como apenas essa explicação para a origem das paixões, então não haveria problema com a tábua das ciências do *Leviathan* a qual coloca a ética no ramo da filosofia natural. Poderíamos, assim, pensar que a ética de Hobbes é uma mera descrição mecanicista da origem das paixões como movimentos da mente sem qualquer elemento normativo ou valorativo. Mas, a teoria das paixões de Hobbes envolve algo mais do que a simples descrição sobre os movimentos internos da mente²⁵. A análise das paixões engendra uma análise dos conceitos de bem e mal, também essencial à ética hobbesiana. No *Leviathan*, imediatamente após descrever as paixões, o filósofo apresenta sua concepção sobre o bem e o mal:

Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer Homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; ao objeto de seu ódio e aversão chama mau, e ao de seu desprezo chama vil e indigno. Pois as palavras “bom” e “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa (L, VI, p. 39. Trad. p. 58).

²⁵ Convém aqui, novamente, lembrar a declaração de Zarka: “Assim, enquanto há em Hobbes elementos de uma física na vida mental e na fala, nem a vida mental nem a fala podem ser reduzidas a estes elementos, porque nem a qualidade da experiência mental nem o significado são assim redutíveis” (ZARKA, Y. C. *First Philosophy and The Foundation of Knowledge*. In: SORELL, T. (Ed.) *The Cambridge Companion To Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 75.

A discussão sobre o bem e o mal, inserida no contexto das paixões, é um dos aspectos fundamentais, parece-nos, para todo o argumento ético-político de Hobbes. O modo como ele define tais conceitos também representa um dos aspectos mais polêmicos e criticados de toda a sua obra. Bem e mal não são definidos em si mesmos ou em relação aos objetos, mas unicamente em relação às paixões. Bem é o nome dado aos objetos pelos quais homens sentem apetite, e mal, àqueles pelos quais sentem aversão. “Não há”, afirma Hobbes, “nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos” (L, VI, p. 39. Trad. p. 58). Com certeza, essa é uma novidade apresentada pela filosofia de Hobbes relacionada à tradição.

Essa concepção a respeito dos termos morais básicos já foi chamada de subjetivista por muitos comentadores²⁶, e foi fundamental para toda argumentação ética e política posterior de Hobbes, revelando também outro aspecto fundamental de sua filosofia: o nominalismo. Bem e mal não são nada em si mesmos e muito menos podem ser definidos como propriedades dos objetos. São apenas nomes que atribuímos às coisas quando as desejamos ou evitamos.

Essa definição subjetivista do bem e do mal é central, porque, a partir dela, Hobbes pôde, por exemplo, descrever a condição natural da humanidade como aquela em que não há um acordo moral sobre o qual seja possível estabelecer as bases para convivência pacífica. A falta dessa medida comum do bem e mal está também na origem das condições de instabilidade do estado natural. Podemos dizer que a necessidade do Estado já aparece de maneira implícita nessa discussão. É nesse sentido que Hobbes afirma:

Ela [a regra comum do bem e do mal] só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceita como regra (L, VI, p. 39. Trad. p. 58).

²⁶ Para citar alguns dos mais conhecidos: Gauthier, em *The Logic of Leviathan*. The moral and Political Theory of Thomas Hobbes. Oxford: Clarendon Press, 1968. p. 8; Kavka, em *Hobbesian Mora and Political Theory*, 1986, p. 47; Hampton, em *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 1986, p. 34 et seq; Nagel em, *Hobbes's Concept of Obligation*. The Philosophical Review, v. 68, n. 1, p. 68-83, 1959.

Desse modo, tendo em vista que não há bem e mal objetivos, com base nos quais possamos estabelecer as regras de convivência, é preciso que tais regras, não sendo naturais ou sobrenaturais, sejam estabelecidas de maneira artificial²⁷. Significa que uma condição sem autoridade comum é, necessariamente, uma condição de desacordo. Esse é um dos argumentos centrais do pensamento de Hobbes. Da impossibilidade de um acordo no estado de natureza, ele indica que a única forma de se instituir uma convivência pacífica é a submissão das vontades individuais à vontade do soberano. Os homens deixam de se guiar exclusivamente por sua vontade individual, aceitando como sua a vontade do soberano, por isso a metáfora do árbitro na passagem citada é determinante: se entre duas pessoas é impossível que haja acordo a respeito do bem e do mal, resta que ele possa ser encontrado por intermédio da instituição de um árbitro que possa decidir.

A tarefa do soberano torna-se, desse modo, a instituição dessas regras de convivência, impossibilitadas de surgirem no estado de natureza pelo fato de que não há acordo natural, e a garantia de que elas sejam válidas mediante as ameaças de punição e promessas de recompensa. Se Hobbes deriva a impossibilidade de estabelecer regras de convivência da sua tese subjetivista do bem e do mal, é função do soberano o estabelecimento dessas regras. Segundo Hampton²⁸:

A definição subjetivista de bem no capítulo 6 do *Leviatã* pode ser lida como um modo de dizer que não há definições naturais desses termos as quais os homens possam aceitar, e que o soberano frequentemente é apresentado como necessário para definir verdades morais que não existem naturalmente.

Não discutiremos, ainda, a tese do soberano como o definidor das verdades morais, tese esta que, como sabemos, tem recebido críticas por parte de muitos intérpretes de Hobbes²⁹. Entretanto, sem nos

²⁷ Segundo Frateschi: “Da afirmação de que o valor das coisas não reside em si mesmas decorre que o acordo quanto às noções de bem e mal só pode ser estabelecido artificialmente, pois não há nada na natureza das coisas que implique bondade ou maldade. Ora, se tais noções variam de acordo com a maneira como reagimos à ação dos objetos externos (a qual, por sua vez, varia de homem para homem e é inconstante num mesmo homem), não há como trazê-las naturalmente a uma medida comum” (FRATESCHI, Y. *A Física da Política*: Hobbes contra Aristóteles. Campinas: Ed. Unicamp, 2008, p. 87).

²⁸ Hobbes and the Social Contract Tradition, 1986, p. 48.

²⁹ Por exemplo, Warrender, em *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957.

anteciparmos muito, parece-nos que o modo como ele define o bem e o mal no capítulo VI do *Leviathan* aponta para tal interpretação.

Por essa ótica, é possível inferir que o subjetivismo radical conduz Hobbes a um ceticismo moral. Julgamentos morais objetivos tornar-se-iam impossíveis, visto que a consideração a respeito do que é o bem e o mal está fundamentada unicamente no que diz respeito ao desejo e à aversão, os quais são variáveis em relação às pessoas, tempo e condições. Desse modo, a linguagem moral carece de valor de verdade, uma vez que somente se refere às preferências individuais subjetivas. De fato, até os comentadores que negam um ceticismo moral em Hobbes concordam que o filósofo, ao reduzir os termos morais fundamentais às paixões, “parece ter adotado a visão segundo a qual a linguagem moral tem um caráter subjetivo, apropriada apenas para a descrição de apetites privados”³⁰.

Essa consideração subjetivista implica um relativismo moral, porque os objetos afetam os homens de modo diferente. Essa condição instável das paixões está declarada de modo explícito no *Leviathan*:

Dado que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo objeto (L, VI, p. 39. Trad. p. 58).

Essa é uma resposta que Hobbes fornece a uma questão que nos é imediatamente suscitada ao começarmos a ler sua teoria das paixões. Se as paixões são respostas aos estímulos externos, movimentos em direção a objetos que, a partir da sua imagem, contribuem ou obstruem o movimento vital, não seriam essas respostas invariáveis entre os indivíduos, já que são fruto de um mecanismo operando segundo leis que independem da vontade humana? Entretanto, para Hobbes, o corpo do homem está em constante mudança, por isso os objetos o afetem de modo diferente.

A descrição dos conceitos de bem e mal tendo como base as paixões representa também uma negação enfática da tese aristotélica do *summum bonum*. Do mesmo modo que não podemos afirmar que existam objetos bons ou maus em si mesmos, também não podemos

³⁰ CHABOT, D. Thomas Hobbes: Skeptical Moralist. *The American Political Science Review*, v. 89, n. 2, 1995, p. 402.

asseverar que há algo concebido como bem supremo com base no qual os objetos poderiam ser avaliados. Observamos o fundamento mecanicista que sustenta essa análise, ainda que, ao fazê-la, Hobbes se permita ultrapassar o nível puramente mecanicista ao tomar as paixões como modos da avaliação dos objetos. A questão é saber por que ele mantém que o bem e o mal não podem ser considerados características dos objetos. A resposta pode ser encontrada em sua teoria mecanicista, e uma volta à sua teoria da percepção é útil para compreendermos melhor a questão.

Ao elaborar sua teoria da percepção, em especial, nos *Elements* e no *De Corpore*, Hobbes reduz as qualidades que aparentemente percebemos no mundo exterior à percepção. Nos *Elements*, o filósofo é bastante claro ao afirmar sua pretensão de provar que as qualidades ditas sensíveis não são propriedades dos objetos externos. Entre outras coisas, ele afirma que pretende provar: “(I) Que o sujeito no qual a cor e a imagem são inerentes, não é o objeto ou a coisa vista; (II) Que não há nada independente de nós a que chamamos imagem ou cor” (EL, I, 2, 4, p. 23).

Hobbes pode propor essas teses que desafiam o senso comum em virtude de suas teses mecanicistas ainda mais básicas. Se a realidade se resume a “corpos em movimento”, então, as qualidades que supomos encontrar nos objetos não passam de efeitos do movimento dos corpos em nosso cérebro. No *De Corpore*, ele apresenta os princípios básicos da mecânica, que são resumidos em três principais no capítulo XXV: o princípio segundo o qual toda mudança é movimento; o princípio segundo o qual todo o movimento de um corpo somente pode ser gerado pelo movimento de outro corpo; e o princípio da resistência que serve para explicar que o movimento dos corpos exteriores causa um movimento contrário no coração:

Se demonstrou igualmente (cap. XV, art. 2) que toda resistência é um *conatus* contrário a outro, isto é, uma reação. E como ao movimento propagado pelo objeto através de alguns meios até a parte mais exterior do órgão se opõe alguma resistência ou reação de todo o órgão por meio de um movimento natural interior ao próprio órgão, conseqüentemente se origina pelo órgão um *conatus* contrário ao que procede do objeto (DCo, IV, XXV, 2, p. 299).

É a partir desse princípio básico da sua teoria mecânica que

Hobbes pôde descrever a sensação das qualidades das coisas externas como subjetiva ainda que tenhamos a impressão de que ela seja objetiva. No *Leviathan*, o processo é descrito com base nesse princípio. O movimento advindo do mundo exterior se prolonga até o cérebro e ao coração, causando ali uma resistência, que gera um *conatus* em direção contrária, ou seja, para fora. É por esse *conatus* ser em direção contrária, ou seja, para fora, que temos a impressão de que ele seja algo exterior (L, I). Ocorre-nos uma espécie de engano ao concebermos as qualidades dos corpos como se fossem exteriores, propriedades intrínsecas dos objetos, quando na realidade não passam de movimentos em nossa mente, derivados do mundo exterior.

A tese fundamental do mecanicismo segundo a qual a realidade é apenas constituída por matéria e movimento conduz Hobbes à negação enfática das qualidades que supostamente percebemos como pertencentes às coisas. Os objetos apenas produzem em nós a sensação dessas qualidades porque seu movimento provoca em nós outro movimento. Tomando como base esse princípio, Hobbes conclui que:

Nada pode causar alguma coisa em si mesmo: o badalo não tem som em si mesmo, mas movimento, e produz movimento nas partes internas do sino e assim o sino tem movimento, e não som. E ele comunica movimento ao ar, e o ar tem movimento, e não som. O ar comunica o movimento ao cérebro por meio do ouvido e dos nervos; e o cérebro tem movimento, mas não som (EL, I, I, 9, p. 26).

Esse mesmo argumento em relação às qualidades sensíveis pode ser transportado analogamente para a análise do bem e do mal³¹. Se os objetos não possuem qualidades, mas apenas movimentos que provocam a sensação, eles também não podem ser qualificados como bons ou maus em si mesmos, mas apenas em relação a quem é afetado pelo

³¹ Independentemente do debate acerca da ligação entre as teses físicas e políticas de Hobbes, parece bastante evidente, pelos textos analisados aqui, que as visões mecanicistas dele têm alguma influência em suas visões morais e políticas. Não significa que as teses mecanicistas fundam toda a sua política, mas certamente toda a filosofia de Hobbes sofre influência de seu mecanicismo. Como afirma Frateschi: “Mesmo que se admita não ser possível deduzir estritamente a moral e a política da filosofia natural, cabe lembrar que há mais de uma maneira pela qual a formulação teórica numa determinada área pode exercer influência sobre formulações teóricas em outra área” (FRATESCHI, Y. A. *Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes. Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 7-32, jan./jun. 2005, p. 12).

movimento. É o movimento provocado pelos objetos, comunicado ao coração que, ao auxiliar ou obstar o movimento vital, explica a origem dos conceitos de bem e mal. Não há nada que seja bom em si mesmo, afirma Hobbes, e “Do mesmo modo que chamamos bem ou mal às coisas que nos agradam (*please*) ou nos desagradam, também chamamos de bondade ou maldade (*badness*) às qualidades ou poderes através das quais elas as causam” (EL, I, VII, 3, p. 44).

Desse modo, se o bem e o mal não existem em si mesmos e nem podem ser considerados como propriedades dos objetos, em consequência, tais conceitos somente podem ser definidos em relação ao indivíduo. Essa tese opera uma mudança fundamental em relação à tradição ética e representa um aspecto fundamental da novidade do pensamento hobbesiano³². Se as propriedades morais básicas, bem e mal, apenas podem ser definidas com relação às paixões individuais, Hobbes está descartando qualquer outra fonte para a moralidade que não seja o próprio indivíduo. Não há valores morais objetivos, não há moralidade objetiva. Portanto, se essa variabilidade sobre concepções de bem e mal se encontra na origem da condição de miséria natural, não há como superá-la recorrendo a uma possível moralidade objetiva sobre a qual possa ser construída a base para uma sociedade estável. É no próprio homem, nem tanto nas paixões como na razão, que se encontra a saída para a guerra. A própria definição de direito natural, como veremos adiante, é uma espécie de transposição da linguagem das paixões para uma linguagem jurídica. Em razão do exposto, já percebemos que qualquer tentativa de propor um fundamento moral teológico para a política hobbesiana é inconsistente com os fundamentos mecanicistas de sua teoria.

Ao definir bem e mal com base nas paixões, Hobbes está deixando de compreendê-las apenas como movimentos e concebendo-as como modos de avaliação dos objetos, ou seja, está conduzindo sua concepção de paixão para algo muito próximo do que entendemos por “opinião”. Desse modo, as paixões, além de serem movimentos internos da mente, também são tomadas por Hobbes como processos por intermédio dos quais atribuímos valor aos objetos. É nesse sentido que podemos compreender a derivação de todas as paixões a partir das paixões primárias de apetite e aversão:

Essas paixões simples chamadas apetite, desejo,

³² Segundo Watkins, essa doutrina “Destrói o platonismo, aristotelismo, epicurismo, tomismo e todos os outros sistemas clássicos que afirmam a existência de princípios morais independentes do homem” (*Philosophy and Politics in Hobbes*, 1955, p. 140).

amor, aversão, ódio, alegria e tristeza recebem nomes diversos conforme a maneira como são consideradas. Em primeiro lugar, quando uma sucede à outra, são designadas de maneiras diversas conforme a opinião que os homens têm da possibilidade de conseguirem o que desejam. Em segundo lugar, do objeto amado ou odiado. Em terceiro lugar, da consideração de muitas delas em conjunto. E em quarto lugar, da alteração da própria sucessão (L, VI, p. 41. Trad. p. 60).

A formação das paixões complexas envolve não só o movimento do apetite e da aversão, mas também de outras considerações que dependem da imaginação. A paixão que é despertada por um determinado objeto é formada a partir de uma consideração de tal objeto, da possibilidade de atingi-lo ou de uma consideração em comum com outras paixões. Nesse sentido, é possível compreender afirmações como a seguinte: “O apetite, ligado à crença de conseguir, chama-se esperança” (L, VI, p. 41. Trad. p. 60). Nessa passagem, a paixão chamada de esperança não é formada unicamente como resposta automática ao movimento que o objeto imprime nos órgãos dos sentidos, mas em virtude de uma consideração a respeito da possibilidade de conseguir o objeto que nos causa um apetite inicial. Nesse sentido, Limongi afirma que a paixão “é uma forma de discernimento, um juízo sobre o valor dos objetos envolvidos em sua percepção atual”³³.

A percepção dos objetos tal como descrita por Hobbes sempre envolve outras percepções passadas. E, do mesmo modo, a avaliação dos objetos é feita tendo como base outras percepções anteriores, ou seja, da memória, sinônimo de imaginação na filosofia hobbesiana. Assim, as paixões complexas que são formadas a partir dos pares iniciais de apetite e aversão tornam-se modos de avaliação dos objetos, o ponto de partida pelo qual avaliamos os objetos externos.

A teoria das paixões conduz Hobbes a construir também uma teoria da vontade, com o objetivo de explicar a passagem dos movimentos internos, apetites e aversões, para a ação propriamente dita. Ao inserir a descrição da vontade no interior de sua teoria das paixões, Hobbes opera uma mudança radical em relação à concepção medieval de vontade, agora não mais entendida como apetite racional, mas como

³³ LIMONGI, M. I. P. *O Homem Excêntrico*, 1999, p. 44.

o último apetite da deliberação (L, VI). Vejamos de modo mais detalhado a concepção hobbesiana de vontade.

1.1.1 A vontade como último apetite da deliberação

O argumento que Hobbes desenvolve para explicar a noção de vontade parte de sua explicação mecanicista das paixões. Os apetites e as aversões surgem de forma alternada na mente humana em relação ao mesmo objeto, processo que é chamado de deliberação. Nesse aspecto, há uma característica importante a ser notada, que é o fato de Hobbes conceber que apetites e aversões pelo mesmo objeto podem ocorrer imediatamente um após o outro. É essa sucessão de apetites e aversões que coloca o homem diante de um processo no qual deva ocorrer uma decisão. Os apetites e as aversões pelo mesmo objeto da ação surgem de forma alternada na mente humana em razão da previsão das consequências boas ou más da ação, ou seja, ao imaginar uma ação, surge no homem uma sequência de apetites, uma vez que também são imaginadas as consequências benéficas para tal ação, e aversões quando as consequências previstas apontam resultados inversos. Mesmo uma possível resposta imediata a um objeto presente atualmente à percepção desencadeia esse processo, isto é, ainda que o movimento desse objeto, pressionando os órgãos dos sentidos, possa despertar um apetite, o processo de imaginação pode conduzir o homem às possíveis consequências negativas que esse objeto possa provocar e despertar nele também uma aversão. É essa sequência contínua de apetites e aversões, provocadas por objetos presentes ou ausentes à sensação, que é chamada de deliberação. A passagem em que o processo é descrito no *Leviathan* é a seguinte:

Quando, na mente do homem, apetites e aversões, esperanças e medos, a respeito de uma mesma coisa, surgem alternadamente; e diversas consequências boas ou más de realizar ou omitir a coisa proposta, passam sucessivamente em nossos pensamentos, de modo que às vezes sentimos um apetite em relação a ela, e às vezes aversão, às vezes temos esperança de poder realizá-la, às vezes desespero ou medo de tentar realizá-la; o completo conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se desenrola até a ação ser praticada ou considerada impossível, é o que

nós chamamos de DELIBERAÇÃO (L, VI, p. 44, Trad. p. 62-63).

Esse processo de sucessão de apetites e aversões é comum tanto ao homem como aos animais, portanto sua ocorrência não exige a linguagem como condição. Conseqüentemente, tendo em vista que a linguagem é condição para o uso da razão, podemos concluir que a deliberação não é um processo racional; no entanto, dizemos que ele não é racional não em virtude de não se constituir numa espécie de cálculo das conseqüências, mas em razão de ser um cálculo das conseqüências que não requer a linguagem. Se o processo de deliberação é uma seqüência de apetites e aversões envolvendo a imaginação de conseqüências, é indiscutível que ele também é um tipo de cálculo, porém apenas com o uso de imagens. A semelhança com a descrição do que Hobbes chama de discurso mental é evidente: “Por CONSEQUÊNCIA, ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que é chamada (para se distinguir do discurso em palavras) *Discurso Mental*” (L, III, p. 20. Trad. p. 39). Porém, a aproximação entre os conceitos de discurso mental e deliberação exige alguma cautela, isto porque Hobbes afirma que os animais também deliberam. Essa afirmação apresenta um problema para a tentativa de compreender a deliberação como uma forma de discurso mental.

É certo que, ao tratar do discurso mental, Hobbes também argumenta que ele é comum aos homens e animais, entretanto, se tentarmos compreender a deliberação como discurso mental, percebemos que o tipo de discurso mental que mais se parece com a deliberação não é admitido por Hobbes como compartilhado também pelos animais. A deliberação envolve um processo de imaginação sobre as conseqüências possíveis de realizar ou não uma ação. Em resumo, envolve um processo de imaginação de conseqüências boas ou más que um objeto pode trazer. Se fôssemos nos reportar à descrição do raciocínio mental, esse tipo de raciocínio é negado aos animais no capítulo III do *Leviathan*. A passagem desse capítulo é esclarecedora:

A cadeia dos pensamentos regulados é de duas espécies. Uma, quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos as causas, ou meios que o produziram, e esta espécie é comum aos homens e aos animais; a outra é quando, imaginando seja o que for, procuramos todos os possíveis efeitos que

podem por essa coisa se produzidos ou, por outras palavras, imaginamos o que podemos fazer com ela, quando a tivermos (L, III, p. 21. Trad. p. 40).

Não há dúvidas que o processo de deliberação descrito no capítulo VI lembra o segundo tipo de raciocínio mental regulado descrito no capítulo III. Deliberar não deixa de ser esse processo de imaginar os efeitos negativos ou positivos das coisas que são objetos das nossas paixões. Assim, a partir dessa imaginação de efeitos negativos ou positivos, de um apetite ou aversão inicial, surge uma cadeia de novos apetites não mais em razão do objeto que está pressionando o órgão dos sentidos, mas em virtude da imaginação das consequências negativas ou positivas que poderiam ser provocadas pela posse desse objeto. Entretanto, Hobbes nega que esse tipo de raciocínio seja comum a homens e animais, mas afirma que a deliberação é comum a ambos. Essa constatação sugere uma dificuldade para aproximar o processo de deliberação com o processo do discurso mental.

No entanto, a identificação entre deliberação e discurso mental tem sido apontada por vários comentadores. Goldsmith³⁴, por exemplo, explica:

É comum aos homens e animais que ao lembrar o passado imaginem o mesmo no futuro, ou seja, ambos têm prudência. A imaginação das consequências da ação deliberada cria apetites e aversões na medida em que essas consequências parecem ser boas ou más. Na medida em que bons ou maus resultados parecem predominantes a cadeia de consequências é chamada aparentemente de bem ou mal.

Goldsmith relaciona o discurso mental, a prudência, não diretamente com o próprio ato de deliberar, mas como um processo que dá origem à deliberação, ou seja, é o fato de os homens e os animais serem dotados de prudência, isto é, a capacidade de imaginar o futuro com base no passado, que faz nascer neles uma cadeia de desejos e aversões que é chamada de deliberação.

Barnouw também percebe a proximidade entre o discurso mental

³⁴ GOLDSMITH, M. M. *Hobbes's Science of Politics*. New York; London: Columbia University Press, 1965, p. 60.

e a deliberação. Ao comentar o tipo de discurso mental regulado descrito por Hobbes no capítulo III do *Leviathan*, ele o aproxima da deliberação, sem fazer a distinção entre o discurso que vai dos efeitos às causas e o discurso que vai da imaginação aos efeitos possíveis. Segundo ele, o discurso mental regulado pelo desejo “está próximo da deliberação, que em Hobbes como em Aristóteles, toma seu início de um fim proposto e pesa os motivos para realizá-lo ou não, ou, então, os vários meios de alcançá-la”³⁵. Essa aproximação, ainda que problemática conforme apontamos, pode ser feita se tomarmos uma passagem adiante daquela em que Hobbes faz a distinção entre os tipos de discurso mental regulado, na qual ele expõe sua definição *standard* de prudência. Também chamada de previsão ou sabedoria, a prudência é assim descrita: “Às vezes o homem deseja conhecer o resultado (*event*) de uma ação, e então ele pensa em alguma ação semelhante no passado, e as consequências dela, uns após outros, supõe que as mesmas consequências se seguirão das mesmas ações” (L, III, p. 22. Trad. p. 41).

Tomando a questão por essa ótica, é possível, sim, aproximar o discurso mental – tomado como prudência – do processo de deliberação, porque Hobbes afirma, logo em seguida, que não é a prudência que distingue o homem dos animais. Muitos destes, inclusive, demonstram mais prudência do que muitas crianças, afirma o filósofo (L, III, p. 23).

Desses elementos, nós podemos inferir, com segurança, que a prudência, ou o tipo de discurso mental descrito no capítulo III do *Leviathan*, tem implicação direta no processo de deliberação. O homem delibera em razão desse processo de imaginar as possíveis consequências das suas ações, que desperta nele uma cadeia de apetites e aversões que, por sua vez, será determinante para a ação. A vontade, sendo o último apetite da deliberação antes da escolha, é que conduz o homem à ação. A deliberação, portanto, é livre, ou seja, o homem pode ter sucessivamente apetites e aversões originadas na imaginação das consequências. Mas, para que a ação se realize, é necessário que se coloque um fim nessa liberdade. Portanto, para Hobbes, a escolha, ou seja, a determinação do último apetite ou aversão, coloca um fim à

³⁵ BARNOUW, J. Prudence et Science chez Hobbes. In: BERNHARDT, J. e ZARKA, Y. C. *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990, p. 112.

deliberação, isto é, um fim à liberdade de escolher³⁶. Uma vez determinada a vontade, a ação, necessariamente, ocorre ou é repudiada. Assim, afirma Hobbes: “Diz-se então que toda a deliberação chega ao fim quando aquilo sobre que se deliberava foi feito ou considerado impossível, pois até esse momento conserva-se a liberdade de fazê-lo ou evitá-lo, conformemente aos próprios apetites e aversões” (L, VI, p. 44. Trad. p. 63).

O processo da deliberação reforça a visão segundo a qual as paixões envolvem a consideração sobre o valor dos objetos. Se examinada mais detalhadamente, a deliberação pode ser vista como um processo de formação de opiniões a respeito dos objetos e das ações. Ao deliberar, o homem se depara com alternados apetites e aversões que vão se formando a partir de um apetite ou aversão inicial em relação a um objeto presente ou imaginado.³⁷ Essa sucessão de apetites envolve a formação da opinião a respeito das consequências da realização de tais atos. Ora, essa opinião, ainda que sustentada por um cálculo de prudência, traz em seu bojo os próprios apetites e aversões que estão surgindo sucessiva e alternadamente. Então, ao imaginar as consequências de uma determinada ação motivada ou requerida por um apetite ou aversão inicial, essa imaginação desperta uma cadeia de novos apetites e aversões que irão influenciar a decisão. Mais precisamente, é o último apetite ou aversão nessa cadeia que Hobbes chama de vontade. Portanto, nessa cadeia alternada, apetites e aversões tornam-se como que opiniões a respeito daquela imaginação das consequências de realizar ou não a ação. Tais apetites e aversões que surgem em relação a essa imagem ocorrem em virtude da prudência, ou seja, do fato de o homem já ter tido experiência de efeitos com base em certas ações anteriormente. Dessa maneira, a determinação da vontade, ou seja, de qual será o apetite ou aversão que conduzirá à ação, envolve essa consideração a respeito da imagem das consequências da ação requerida por uma paixão inicial. E essa determinação não é um processo racional – pois a razão exige a linguagem –, mas um processo que depende desses apetites e dessas aversões, porque o bem e o mal

³⁶ Por “liberdade de escolher”, não queremos absolutamente nos referir a uma liberdade da vontade ou, mais propriamente, ao livre-arbítrio que, como sabemos, é, de forma enfática, negado por Hobbes. “Liberdade de escolher” significa, nesse contexto, apenas possibilidade de optar por um dos dois possíveis cursos de ação (realizar ou não realizar a ação) que ocorre durante o processo de deliberação.

³⁷ Goldsmith insiste no caráter de opinião que tem o processo de deliberação: “Por ser uma sequência de apetites sobre consequências, a deliberação envolve a formação de opiniões sobre a probabilidade de fatos futuros e passados, e a última opinião nesse processo é chamado julgamento” (*Hobbes's Science of Politics*, 1965, p. 61).

serão determinados a partir dessas paixões. É por isso que Hobbes insiste em negar a racionalidade da vontade, argumentando na direção contrária de uma tradição que compreende a vontade como apetite racional: “A definição da *vontade* como apetite racional, não é aceitável. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão” (L, VI, p. 44. Trad. p. 63).

Essa negação só pode ser compreendida tomando como base um conceito bastante estrito de razão oferecido por Hobbes no *Leviathan*. Se o processo de deliberação envolve algum tipo de previsão das consequências, é natural que venhamos a pressupor a participação da razão, no entanto, se considerarmos o conceito de razão como “cálculo com palavras”, compreendemos porque o filósofo nega que a deliberação é um processo racional: “Pois razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências dos nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos” (L, V, p. 32. Trad. p. 51-52).

O processo de deliberação está também relacionado à consideração sobre o próprio poder daquele que delibera. Em primeiro lugar, a deliberação somente ocorre enquanto está em nosso poder realizar ou deixar de realizar determinada ação (EL, I, XII, 1, p. 71). Em segundo lugar, é necessária a expectativa futura de que a ação seja realizada, caso contrário, a deliberação não tem lugar. Novamente, temos o reforço da tese segundo a qual as paixões são considerações sobre objetos da ação. Nos *Elements*, Hobbes é bastante enfático em relação a essa questão: “Pois o apetite e o medo são expectativas do futuro; e não há expectativa de bem sem esperança” (EL, I, XII, 2, p. 71). Também no capítulo VII do *Leviathan*, o filósofo declara que as paixões, no processo de deliberação, tornam-se opiniões: “e tudo quanto é apetite alternado, na deliberação relativa ao bem e ao mal, é também opinião alternada, na investigação da verdade sobre o passado e o futuro” (L, VII, p. 47. Trad. p. 67). A deliberação envolve, portanto, a opinião a respeito do nosso poder de realizar aquilo que é requerido pelas paixões iniciais. Envolve uma crença no poder que possuímos.

Essa característica das paixões compreendidas como opiniões a respeito dos objetos nos remete a outra questão importante relacionada à teoria das paixões de Hobbes, que é a sua relação com a teoria aristotélica. A despeito das críticas a Aristóteles, podemos considerar que relativamente às paixões, Hobbes recebeu uma considerável influência do filósofo grego. Strauss já apontou as semelhanças entre a

descrição das paixões de Hobbes e a *Retórica* de Aristóteles³⁸, observando que, ao elaborar sua antropologia (*Elements, Leviathan, De Homine*), Hobbes voltou a estudar a *Retórica*³⁹. Basta uma comparação da descrição das paixões feita por ele, no capítulo VI do *Leviathan*, com o livro II da *Retórica*, como Strauss efetivamente fez, para observar a influência que esta obra exerceu no pensador inglês⁴⁰. No entanto, não é a proximidade da descrição das paixões com as de Aristóteles que nos interessa, mas sim o próprio modo como a compreensão da noção de paixão na qualidade de opinião, ou, como afirma Limongi⁴¹, como “conceito que exprime atualmente um valor”.

Aristóteles começa o livro II da *Retórica*, afirmando: “As paixões são aqueles sentimentos que, causando mudança nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários”⁴². Essa passagem evidencia uma similaridade com o modo pelo qual Hobbes também pensa as paixões. Aristóteles, de acordo com essa passagem, não dissocia a paixão da cognição, algo que está também evidente em Hobbes, em especial ao tratar do processo de deliberação, o qual, como afirmamos, está implicado com o processo do discurso mental.

Ao observarmos as descrições de algumas paixões feitas por Aristóteles, encontramos mais evidência dessa proximidade com Hobbes. A descrição das paixões esclarece o próprio conceito geral de paixão estabelecido por Aristóteles, que faz eco na concepção hobbesiana. Por exemplo, ao tratar da cólera, Aristóteles afirma que “a toda cólera segue certo prazer, proveniente da esperança de vingar-se”⁴³. Ainda que a definição de cólera seja diferente, o que está explícito na passagem é que Aristóteles entende que o surgimento de uma paixão, a cólera, engendra com ele um prazer, nascido da esperança de vingança.

³⁸ Segundo Pacchi, o modelo da teoria das paixões nos *Elements* é aristotélico enquanto que o do *Leviathan* é nitidamente cartesiano. Não é nosso objetivo entrar nessa discussão, na medida em que o que nos interessa é justamente a inspiração aristotélica de Hobbes ao relacionar as paixões com a atribuição de valor às coisas (Cf. PACCHI, A. Hobbes and the Passions. Topoi, v. 6, n. 2, 1987, p. 14).

³⁹ Cf. STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, 1963, p. 41.

⁴⁰ Não é nosso objetivo aqui fazer uma comparação entre as descrições das paixões feitas por Hobbes com os trechos da *Retórica* de Aristóteles. Para isso, remetemos tanto à obra de Aristóteles, e principalmente ao texto de Strauss, no qual encontramos uma detalhada comparação de trechos de Hobbes e Aristóteles.

⁴¹ *O Homem Excêntrico*, 1999, p. 57.

⁴² ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 1378a, 19-22, p. 5.

⁴³ ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*, 2003, 1378b, 5, p. 7.

Esse prazer que nasce da esperança nos remete a uma concepção de paixão que envolve aquilo que Hobbes chama de imaginação, isto é, podemos dizer que, também para Aristóteles, imaginar a vingança gera algum prazer.

Ao tratar do temor, Aristóteles explica: “Seja, então, o temor certo desgosto ou preocupação resultantes da suposição de um mal iminente, ou danoso ou penoso”⁴⁴, é por isso, segue afirmando, que “necessariamente são temíveis aquelas coisas que nos parecem possuir grande capacidade de arruinar, ou de causar danos que levam a grande desgosto”⁴⁵. Nessa explicação, a semelhança com a concepção das paixões em Hobbes é ainda mais evidente; não a descrição da paixão do temor em si, mas o que é possível retirar dessa descrição para a própria concepção geral de paixão. A relação entre o juízo e a paixão é bastante evidente. O temor surge, segundo Aristóteles, de uma suposição do mal, ou seja, de um juízo sobre o mal, e aumenta de acordo com o julgamento segundo o qual certas coisas têm grande capacidade de nos causar mal.

Uma última comparação útil pode ser feita a respeito da descrição aristotélica da compaixão:

Seja, então, a compaixão certo pesar por um mal que se mostra destrutivo ou penoso, e atinge quem não o merece, mal que poderia esperar sofrer a própria pessoa ou um de seus parentes, e isso quando esse mal parece iminente, com efeito, é evidentemente necessário que aquele que vai sentir compaixão esteja em tal situação que creia poder sofrer algum mal, ou ele próprio ou um de seus parentes⁴⁶.

Essa passagem ressalta o quanto juízo e paixão estão implicados para Aristóteles, do mesmo modo como ocorre se analisarmos a passagem sobre a piedade nos *Elements* e no *Leviathan*. O surgimento da piedade está atrelado à crença de que o mal que acomete aquele por quem sentimos piedade poderá ocorrer também àquele que a sente. É exatamente o mesmo processo descrito por Hobbes: “Tristeza, pela calamidade alheia, é PIEDADE (pitty), e surge da imaginação de que a mesma calamidade poderia acontecer a nós mesmos” (L, VI, p. 43. Trad.

⁴⁴ ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*, 2003, 1382a, 20-25, p. 31.

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*, 2003, 1882a, 25-30, p. 31.

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*, 2003, 1385b, 15-20, p. 52

p. 62). A paixão tanto modifica os juízos como também depende deles. Podemos, então, afirmar, com certa precisão, que as paixões se confundem com os juízos. É difícil, portanto, fazer uma distinção precisa entre os dois.

O que está implícito nessa afirmação é a proximidade entre as paixões e o tipo de juízo levado a cabo pelo discurso mental. Do mesmo modo que para Aristóteles, em Hobbes as paixões também estão implicadas com os juízos. Tuck⁴⁷, por exemplo, concorda com essa tese, afirmando que “A paixão então, para Hobbes, é em parte questão de cognição”. Ela envolve a cognição, porque a imaginação, conceito fundamental para compreender as paixões e a deliberação, é inseparável da cognição.

A questão está em saber se podemos ter uma distinção clara entre a deliberação e o discurso mental. É fato que Hobbes, no *Leviathan*, identifica a vontade, último apetite da deliberação, com o juízo, ou seja, identifica deliberação e discurso mental:

Do mesmo modo que o último apetite na deliberação é chamado de vontade, a última opinião na busca (*search*) da verdade sobre o passado e o futuro, é chamada de JUÍZO (*judgement*), ou sentença resolvida e final daquele que discursa. E do mesmo modo que a completa cadeia de apetites alternados, relativa à questão do bem e do mal, é chamada deliberação, também a completa cadeia de opiniões alternadas, a respeito da questão da verdade e falsidade, é chamada de DÚVIDA (L, VII, p. 47. Trad. p. 67).

Podemos, certamente, indagar se essa identificação entre o processo de deliberação com a dúvida no processo do discurso mental é meramente formal. Parece-nos, entretanto, que não é isso que Hobbes faz. O que ele está afirmando com isso é que o processo de deliberação e o processo de dúvida aos quais estamos constantemente submetidos no discurso mental têm mais do que uma identidade formal. Quando estamos submetidos ao processo de deliberação e surgem, de forma alternada, apetites e aversões a respeito do objeto envolvido, estes surgem em virtude de uma cadeia de opiniões em relação aos efeitos dos objetos, efeitos estes que já foram observados pela experiência, ou seja, na deliberação, o cálculo com imagens a respeito das consequências está

⁴⁷ Hobbes's Moral Philosophy, 1996, p. 184.

envolvido. Então, há, de fato, uma implicação evidente entre o processo de deliberação e o processo de discurso mental que envolve a verdade e a falsidade.

É evidente que essa identificação entre paixão e cognição não é contraditória com a explicação mecanicista das paixões compreendidas como movimentos da mente. Afinal, a paixão continua sendo considerada um movimento da imaginação e, portanto, vinculada a uma explanação mecanicista. Nesse aspecto, a ética corresponde com a classificação exposta na tábua das ciências do *Leviathan*, como parte da filosofia natural, ocupando-se das consequências das paixões. Trata-se, portanto, de uma ciência que se ocupa das consequências dos acidentes dos corpos naturais (L, IX).

Trata-se de uma ciência descritiva a qual abarca uma teoria das paixões que, por sua vez, origina uma análise do bem e do mal e uma explicação da vontade. Resta saber qual o papel dessa teoria nos argumentos propriamente políticos de Hobbes, ou seja, qual é sua ligação com o argumento em defesa da submissão à soberania.

A princípio, essa descrição das paixões parece desempenhar um papel apenas negativo para a sua teoria, no sentido de descrever a impossibilidade do acordo natural sobre o bem e do mal, justificando-se, desse modo, a submissão a uma autoridade cujo papel é também o de árbitro. No entanto, pensamos que é essa análise sobre o bem e o mal que constitui a ligação entre as partes descritiva (ética, segundo o *Leviathan*) e normativa (filosofia moral, também segundo o *Leviathan*). Vejamos, de forma mais detalhada, a discussão referente ao bem e do mal e suas consequências para a totalidade do argumento ético-político de Hobbes.

1.2 A ANÁLISE DO BEM E DO MAL

Hobbes define bem e mal, como já descrevemos, tendo como base as paixões: são nomes dados aos objetos do amor e ódio. Amor e ódio, por sua vez, são nomes que designam apetite e aversão, quando os objetos estão presentes, não se diferenciando essencialmente (L, VI). Essa definição conduz à conclusão de que bem e mal não são propriedades existentes nas coisas, ou existentes em si mesmas, como seria, por exemplo, o *summum bonum* aristotélico.

A definição de bem e mal em razão das paixões individuais tem sido utilizada como argumento para defender a tese segundo a qual

Hobbes não possui uma teoria moral genuína. Em resumo, o argumento é o seguinte: se ele define o bem e o mal unicamente com base nas paixões, ou seja, em virtude dos movimentos da mente, ele não tem uma teoria moral genuína porque estaria reduzindo as propriedades morais fundamentais à física. Assim, bem e mal, tal como definidos por Hobbes, não são conceitos morais e, conseqüentemente, todo o seu argumento posterior carece de qualquer sentido moral⁴⁸.

Esse argumento, entretanto, é insuficiente para invalidar a tentativa hobbesiana de construir uma teoria moral. Podemos efetivamente argumentar que o filósofo não tem uma teoria moral genuína, porém nos parece que isso não pode ser feito com sucesso se nos basearmos na sua teoria do bem e do mal. Argumentar que reduzir as propriedades morais aos movimentos da mente invalida a tentativa de estabelecer uma teoria moral genuína não parece viável. Os utilitaristas também reduziram as propriedades morais a fatos da natureza humana, dor e prazer, e parece inegável, apesar das críticas de Moore⁴⁹, que podemos considerar o utilitarismo como uma teoria moral genuína. É possível acusar a ética hobbesiana de não ser genuína uma vez que toda restrição moral é feita por autointeresse, e nisso ele difere consideravelmente de outras teorias éticas como o utilitarismo e a teoria de Kant; todavia, é evidente que nem todos os estudiosos concordam que esse tipo de restrição invalide a teoria ética de Hobbes⁵⁰. A discussão não seria, portanto, a respeito da redução das propriedades morais básicas a estados de coisas no mundo físico, mas acerca da questão sobre saber se o autointeresse pode fundar uma moral⁵¹.

⁴⁸ Ou seja, Hobbes estaria derivando, indevidamente, deveres de fatos.

⁴⁹ Segundo Kavka (*Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, cap. 7), as críticas de Moore ao que ele chama de falácia naturalista, ou seja, a transição de premissas factuais para conclusões normativas, podem ser aplicadas à discussão em torno do estatuto da teoria moral de Hobbes. Porém, para o comentador, o argumento da falácia naturalista não desqualifica a teoria moral hobbesiana.

⁵⁰ Exemplos claros disso são os argumentos de Gauthier em Thomas Hobbes: Moral Theorist (In: *The Journal of Philosophy*, v. 76, n. 10, p. 547-559, 1979) e Kavka, em *Hobbesian Moral and Political Theory* (1986). Gauthier, especificamente, procura inserir a ética de Hobbes sob a perspectiva do contratualismo ético, argumentando que essa teoria possui um fundamento consistente para a moralidade. Por sua vez, Tugendhat (*Lições sobre Ética*, 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 81), sustenta que o contratualismo não “designa absolutamente uma moral; não se pode incluir a posição do contratualismo na classe dos conceitos morais, que defini na lição anterior como uma moral e, para a qual, é essencial ter um conceito de bem”. Strauss (*The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, 1963) argumenta que a política hobbesiana tem uma base moral fundada no medo da morte violenta.

⁵¹ Nesse sentido, é notável o trabalho de Kavka. Para o intérprete norte-americano, a filosofia de Hobbes se caracteriza por ser um projeto cujo objetivo principal é reconciliar autointeresse e moralidade (Cf. *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986).

Contudo, não pretendemos, neste capítulo, discutir o estatuto da ética hobbesiana, mas apenas investigar quais as consequências de suas definições de bem e mal para o seu argumento ético e político.

Um primeiro aspecto dessa descrição subjetivista a ser assinalado é o relativismo moral que ela parece engendrar. A teoria hobbesiana retira as propriedades das coisas para vinculá-las ao homem. Assim, bem e mal não são tomados no sentido moral tradicional, mas em relação aos desejos e aversões:

Nem existe alguma coisa que seja *agathon haplos*, quer dizer, simplesmente bom. Pois até a bondade que nós atribuímos a Deus Todo-Poderoso, é sua bondade para nós. E assim como chamamos de boas ou ruins aquelas coisas que nos agradam ou desagradam, assim também chamamos bondade e ruindade às qualidades ou potências através das quais elas geram-nas (EL, I, 7, 3, p. 44).

É evidente que o modo como os valores são definidos no estado de natureza, com base nos desejos e aversões, está distante de uma teoria tradicional do valor moral. O mecanicismo e o nominalismo hobbesianos impedem que se possa pensar na existência de valores morais objetivos. Segundo Watkins⁵²:

O nominalismo de Hobbes conduz a um subjetivismo ético. Na natureza não há princípios morais comuns, nem propriedades morais pertencendo a situações objetivas. Declarações morais descrevem sentimentos de seus autores e não características dos objetos a que se referem.

Bem e mal expressam apenas preferências subjetivas, para usar uma terminologia da teoria econômica do valor, e não valores morais. Gauthier, inclusive, explica que essa concepção de valor de Hobbes incorpora a tese econômica segundo a qual o valor é utilidade, ou medida subjetiva de preferência individual, ainda que Hobbes não

⁵² Philosophy and Politics in Hobbes, 1955, p. 140.

empregue termos como “utilidade” e “preferência”⁵³. Assim, o tipo de valor expresso na definição de bem e mal no capítulo VI do *Leviathan* é, segundo Gauthier, apenas valor econômico. Martinich também enfatiza o caráter não moral das definições de bem e mal: “Em uma palavra, suas análises do bem e mal são naturalistas. Hoje há teorias naturalistas da bondade que também são teorias da moralidade. Mas para Hobbes, bondade (*goodness*) não é um conceito moral. O desejo é moralmente neutro”⁵⁴.

É sobre essa definição não moral de valor, entretanto, que o filósofo constrói o seu argumento ético-político, procurando demonstrar a razoabilidade das leis de natureza. Não havendo o *summum bonum* com base no qual as ações humanas possam ser orientadas e não sendo possível determinar o bem e o mal de modo objetivo, Hobbes, portanto, estabelece sua teoria política tendo como base essas definições subjetivas.

O problema com o qual Hobbes se depara ao constatar a inexistência de medidas objetivas e universais de bem e mal é que esse fato dificulta qualquer tipo de acordo moral que possa servir de base para a implantação de regras para orientar a vida em sociedade. Em outras palavras, o subjetivismo parece necessariamente engendrar um relativismo radical. Com efeito, Hobbes tem sido, com frequência, considerado como defensor de uma teoria relativista do bem e do mal⁵⁵. É indiscutível que uma definição de bem e mal como a de Hobbes parece implicar um relativismo. Afinal, bem e mal não são absolutos, pois são definidos em relação às paixões, as quais apresentam um largo nível de variabilidade em relação ao tempo, ao espaço e aos próprios indivíduos: “de tal maneira que do mesmo modo que todo homem difere do outro em constituição, eles também diferem um do outro no que diz respeito à distinção comum do bem e do mal” (EL, I, 7, 3, p. 44). Portanto, não deixa de haver sentido em se chamar a teoria hobbesiana do bem e do mal de relativista.

Entretanto, parece-nos errado conduzir essa consideração relativista ao extremo. Isso porque a descrição subjetivista de bem e mal

⁵³ Cf. *Thomas Hobbes: Moral Theorist*, 1979, p. 547-548. Hampton concorda que essa definição de bem se aproxima da moderna teoria econômica. Segundo ela, a definição de bem, no capítulo VI do *Leviathan*, “mostra que, como os modernos utilitaristas e economistas, ele percebe o valor como sendo determinado pelas preferências subjetivas” (*Hobbes and the Social Contract Tradition*, 1986, p. 17).

⁵⁴ MARTINICH. A. P. *Hobbes*. New York: Routledge, 2005, p. 58.

⁵⁵ Martinich, por exemplo, afirma que as definições hobbesianas de bem e mal são relativistas (Cf. *Hobbes*, 2005, p. 56).

não impede, conforme Hobbes, que possa vir a existir um acordo, uma espécie de medida comum, com relação ao que os homens considerem como bem e mal, ou seja, o fato do bem e do mal serem originados das paixões, do apetite e da aversão, não impede que possa haver uma concordância a respeito de algumas coisas, ainda que, em geral, a discordância impere. A concordância mais clara apontada pelo filósofo é acerca da vida e da morte. Há várias passagens em que ele aponta que existe concordância avaliativa em relação a elas, o que depõe contra uma leitura relativista radical de sua teoria. Segundo Hobbes, ainda que o bem e o mal sejam subjetivos, considerados em virtude das paixões as quais são extremamente volúveis entre os homens, todos concordam, com raríssimas exceções, que a vida é um bem e a morte é um mal⁵⁶. Nos *Elements*, declara:

E tanto mais que a necessidade da natureza fez os homens quererem (*will*) e desejarem (*desire*) o *bonum sibi*, aquilo que é bom para eles mesmos, e evitar aquilo que lhes é prejudicial, mas, mais acima de tudo aquele terrível inimigo da natureza, a morte, do qual nós esperamos tanto a perda de todo o poder, e também a maior das dores corporais ao perdê-lo, não é contra a razão que um homem faça tudo o que ele puder para preservar seu corpo e membros, tanto da morte quanto da dor (EL, I, XIV, 6, p. 79).

Todos consideram a vida como um bem e a morte como um mal. Raras exceções ocorrem⁵⁷, admite Hobbes, todavia esse fato não invalida a tese geral. O filósofo consegue, dessa maneira, fugir de um relativismo radical, estabelecendo a possibilidade de algum tipo de acordo em relação ao bem e do mal. A autopreservação, portanto, será o grande bem a ser perseguido, e a morte o grande mal a ser evitado. Essa é uma proposição essencial na construção da argumentação ético-política posterior de Hobbes. Como tentaremos mostrar mais adiante, os argumentos sobre o direito natural, as leis naturais e o contrato estão

⁵⁶ Kavka entende que o acordo é ainda mais amplo, estendendo-se a outras coisas consideradas como boas: “A teoria da natureza humana pressupõe que, normalmente, seres humanos compartilham de certos fins, intenções ou objetivos comuns: segurança, continuação da vida, e a fuga da privação material” (*Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 291).

⁵⁷ Hobbes admite que, em alguns casos, as pessoas prefeririam a morte a uma vida de sofrimento, por exemplo. No *De Cive*, ele afirma que um filho preferiria a morte a cumprir uma ordem de matar seus pais (DCi, VI, 13).

diretamente implicados com essa proposição de que a vida é o bem a ser perseguido, e a morte o mal a ser evitado.

Alguns intérpretes fazem uma leitura dessas passagens, a fim de enxergar na vida e na morte algo próximo ao que poderíamos chamar de bem e mal absolutos. É o caso de Strauss⁵⁸, que afirma haver um sumo mal na filosofia de Hobbes, a morte, ainda que não haja um sumo bem. Gert também argumenta de maneira parecida, ao tentar demonstrar que Hobbes está fazendo uma declaração normativa quando diz que a autopreservação é o nosso maior bem. De acordo com Gert, Hobbes pode ser considerado como um pensador que segue a tradição aristotélica na qual a razão define o bem maior ou fim último o qual, no caso de Hobbes, é a autopreservação: “A razão faz mais do que apenas indicar o meio para a realização dos desejos, ela tem um fim em si mesma, evitar a morte violenta”⁵⁹.

A interpretação de Gert, ainda que sustentada por algumas passagens, desconsidera as enfáticas negações das noções aristotélicas de *summum bonum* e *finis ultimus*, portanto está em contradição com as intenções mais básicas de Hobbes. Ela também desconsidera que as noções de bem e mal tem origem nas paixões e não na razão. Não pode ser a razão, portanto, que determina o bem e o mal e, em consequência, determina os fins. A razão, para Hobbes, é instrumental; nada mais do que “cálculo das consequências de nomes” (L, V), não podendo ser considerada, se tomarmos a sério essa definição dada no capítulo V do *Leviathan*, como a faculdade de colocar fins aos homens. Gert parece atribuir à razão o papel que o cálculo mental, a prudência, desempenha no processo de deliberação e na determinação do que é o bem e o mal. É certo que a imaginação, por exemplo, desempenha um papel fundamental na distinção do bem e do mal, e, por consequência, um processo de cálculo das consequências também está envolvido nessa distinção; entretanto, esse cálculo (com imagens, deixemos claro) não é o responsável em si mesmo pela determinação daquilo que é considerado bom ou mau, mas apenas serve de instrumento auxiliar. O que determina que algo seja um bem ou um mal é o fato de provocar no homem um apetite ou uma aversão, o que não depende do cálculo em si mesmo, mas da imagem da coisa contribuir ou obstruir o movimento vital. Gert parece também desconsiderar as repetidas passagens nas quais Hobbes nega que esse acordo seja absoluto como, por exemplo, na seguinte passagem do *De Homine*:

⁵⁸ *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, 1963.

⁵⁹ GERT, B. Introduction, 1991, p.13.

Às vezes pode-se falar de um bem para todos, como a saúde: mas esta é uma fórmula relativa de falar; conseqüentemente não se pode falar de algo como sendo simplesmente bom, pois na medida em que qualquer coisa que é boa, é boa para alguém (DH, XI, 4, p. 46).

Novamente, o filósofo deixa claro que as coisas não são avaliadas por elas mesmas, mas apenas em relação aos indivíduos. Isso não impede que possa haver concordância a respeito de algo, no entanto não nos permite concluir que haja um bem ou um mal absoluto. No *De Cive*, Hobbes dá um exemplo de um acordo possível: “Pois todo homem é desejoso do que é bom para si, e foge do que é mau, especialmente do maior dos males naturais, que é a morte” (DCi, I, 1, 7, p. 115).

O aparente subjetivismo da teoria hobbesiana, portanto, não impede um acordo avaliativo com relação à vida e à morte⁶⁰. De acordo com o argumento de Hobbes, é com base nesses elementos que os demais são julgados, ou seja, é em relação à vida e da morte que todas as outras coisas são julgadas como boas ou más. A avaliação das imagens mentais é realizada de acordo com a sua contribuição para o movimento vital, que pode ser considerado fundamentalmente como o movimento da vida, isto é, a circulação do sangue, a respiração, entre outras. Seguindo essas premissas, a conclusão pode muito bem ser que aquilo que o homem avalia como bem é o que preserva a sua vida, todavia essa conclusão apresenta um problema para a teoria hobbesiana que merece ser explorada no detalhe. Se bem e mal são definidos em virtude do favorecimento que a imagem dos objetos produz ao movimento vital, como explicar o fato, admitido por Hobbes, de que, muitas vezes, os homens avaliam positivamente coisas que são prejudiciais à vida? O problema está no fato de que a esse favorecimento do movimento vital está implicado o prazer, pois Hobbes explica no *Leviathan* que a manifestação do apetite em forma de prazer parece constituir uma corroboração ao movimento vital (L, VI), e de modo mais direto nos *Elements* que, quando o movimento provindo do mundo exterior contribui para o movimento vital, recebe o nome de deleite (*delight*) (EL, I, VII, 1); ou seja, parece que essa explicação para o

⁶⁰ Nem todos os comentadores concordam que a morte é o maior dos males. Entre os que concordam, há o estudo clássico de Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Para uma visão contrária e contemporânea, ver o estudo de Susanne Sreedhar, *Defending the Hobbesian Right of Self-Defense*. *Political Theory*, v. 36, n. 6, p. 781-802, 2008.

surgimento das noções de bem e mal de Hobbes não dá conta de explicar porque os homens avaliam como “boas” aquelas coisas prazerosas que podem prejudicar a vida. Ora, se algo ameaça a vida, então, não pode contribuir para o movimento vital. A equivalência entre prazer e contribuição para o movimento vital não parece, desse modo, justificar-se plenamente.

A mesma dificuldade aparece se observarmos a distinção feita por Hobbes entre bem aparente e bem real. Ora, se todos os bens são definidos em relação aos apetites, torna-se difícil compreender o que o filósofo quer expressar com o termo “bem real”. Se não há nada que seja bom ou mau em si mesmo, é realmente difícil compreender essa distinção entre bens reais e bens aparentes, pois, em última instância, a medida para o bem deveria ser apenas a sua aparência de bem para nós.

Talvez, pudéssemos superar essa questão, pensando que a divisão estabelecida entre os bens reais e bens aparentes possa ser entre aqueles bens que de fato contribuem para a preservação e aqueles que apenas aparentemente contribuem, como fazem muitos comentadores⁶¹, ou seja, os homens, com frequência, podem enganar-se a respeito daquilo que realmente contribui para a sua preservação. Assim, buscam frequentemente, de modo equivocado, aquilo que apenas pensam, de forma enganosa, ser o seu bem.

Resta saber se essa solução dá conta de resolver o problema que a relação entre apetite, prazer e bem apresenta para a distinção entre bem aparente e bem real. Se o prazer ou deleite, segundo os *Elements*, é originado quando o movimento advindo do mundo exterior, continuado na mente como imaginação, auxilia o movimento vital (EL, I, VII, 1), a conclusão é que tudo aquilo que é prazeroso contribui para o movimento vital. Se o movimento vital pode ser concebido como o movimento fundamental da vida, então, parece ser necessária a seguinte conclusão: “é prazeroso aquilo que contribui para a manutenção da vida”. Seguindo o argumento, se aquilo que os homens chamam de bem é aquilo que é prazeroso, então, parece que, necessariamente, tudo o que o homem chama de bem só o é porque de fato, e não apenas aparentemente, contribui para a preservação da vida. Desse modo, a distinção entre bem aparente e bem real não parece se acomodar à relação que Hobbes faz entre movimento vital, apetite, prazer e bem. Uma comparação sobre o modo como essa relação é descrita nos três momentos em que ela é

⁶¹ Nesse sentido, por exemplo, ver LAZZERI, C. Les racines de la volonté de puissance: le “passage” de Machiavel à Hobbes. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Ed.). Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique. Paris: PUF, 1990.

apresentada por Hobbes, no decorrer de sua obra, pode fornecer alguma luz para a questão.

Nos *Elements*, primeiro momento em que o tema é desenvolvido, a relação parece ser de causalidade entre auxílio ao movimento vital, prazer e apetite. No primeiro parágrafo do capítulo VII da primeira parte, as concepções ou aparições são consideradas movimentos internos da mente que seguem em direção ao coração, tendo ali um efeito de auxílio ou impedimento ao movimento vital. Se essa concepção aumenta ou favorece o movimento vital, ela recebe o nome de prazer: “Quando ele auxilia, é chamado de DELEITE (*DELIGHT*), contentamento, ou prazer que nada mais é do que um movimento sobre o coração, do mesmo modo que a concepção nada mais é do que movimento na mente (*head*)” (EL, I, VII, 1, p. 43). Devemos considerar, em primeiro lugar, que o prazer não é um movimento separado, resultante do aumento do movimento vital pelo movimento da concepção, mas é o nome que o mesmo movimento da concepção recebe ao se prolongar sobre o coração e auxiliar o movimento vital. Ainda assim, é possível estabelecer uma espécie de relação causal. O auxílio ao movimento vital faz com que o movimento daquela concepção em questão seja um prazer. É esse movimento mesmo que aumenta o movimento vital que nós sentimos como prazer, ou poderíamos dizer de outra forma: o prazer ocorre quando o movimento da concepção, estendido até o coração, aumenta o movimento vital. Disso, podemos concluir que, necessariamente, tudo o que é prazeroso está aumentando o movimento vital. De acordo com essa passagem, podemos asseverar que, para Hobbes, o prazer é sempre fruto do aumento do movimento vital, ou, se quisermos, que o prazer, na medida em que auxilia o movimento vital, é benéfico à vida, já que o movimento vital é considerado como o movimento da vida.

No parágrafo seguinte, o filósofo, com base no prazer, explica o apetite e a aversão:

Este movimento, que consiste em dor ou prazer, é também uma solicitação ou provocação seja para se aproximar da coisa prazerosa (*pleaseth*) ou para se afastar da coisa que é desprazerosa (*displeaseth*). E esta solicitação é o esforço (*endeavour*) ou começo interno (*internal beginning*) do movimento animal, que é chamado APETITE quando o objeto causa prazer (*delighteth*), e AVERSÃO, quando ocorre um desprazer (EL, I, VII, 1, p. 43-44).

O movimento chamado de prazer é, ao mesmo tempo, o movimento de solicitação para aproximação, ou seja, do apetite. E ainda que Hobbes afirme, imediatamente a seguir, que prazer, apetite e amor são nomes diversos para as mesmas coisas, parece-nos possível estabelecer uma espécie de relação de causalidade, pois o apetite, como princípio do movimento em direção às coisas, é gerado graças à contribuição ao movimento vital que a concepção produz no coração. É em razão do auxílio ao movimento vital que os demais elementos são descritos, ou seja, mesmo que prazer e apetite possam ser considerados o mesmo movimento, eles são gerados em virtude da contribuição ao movimento vital. E parece possível fazer a seguinte conexão: o apetite é gerado pela contribuição da imagem ao movimento vital, e essa contribuição é percebida por nós como prazer, por isso nos direcionamos em busca daquelas coisas pelas quais sentimos prazer.

Em seguida, Hobbes trata do bem e do mal relacionados ao apetite e ao prazer: “Todo homem, por sua parte, chama aquilo que lhe agrada, e causa prazer (*delightful*) a si mesmo, de BEM; e MAL àquilo que lhe desagrade” (EL, I, VII, 3, p. 44). O bem é definido pelo filósofo com relação ao prazer. Desse modo, a ligação entre o bem e o movimento vital parece também ser necessária. Se o prazer é a contribuição para o movimento vital, e aquilo que é prazeroso é bom, então, necessariamente, é prazeroso aquilo que contribui para o movimento vital. A relação, dessa maneira, pode se estender para a preservação da vida: se o aumento do movimento vital pode ser considerado como favorecedor à vida, então, por esse raciocínio, é bom tudo aquilo que favorece a vida. E, se tudo o que é bom é prazeroso, podemos facilmente ligar os conceitos de bem, prazer e preservação. Ora, é essa ligação que torna difícil, como já salientamos, entender como Hobbes pode fazer a distinção entre bem real e bem aparente. Como já consideramos, se todo bem só o é porque é prazeroso e se tudo o que é prazeroso aumenta o movimento vital, parece ser necessário que todos os bens sejam reais, pois tudo o que o homem percebe como prazeroso não poderia enganá-lo, porque somente é percebido como prazeroso se de fato está contribuindo para a sua preservação.

No *Leviathan*, a questão é tratada de forma mais resumida, tendo em vista que Hobbes condensa em um capítulo os mesmos temas que ocuparam pelo menos três capítulos diferentes nos *Elements*. Uma diferença que nos aparece à primeira leitura do texto, é que no *Leviathan* não está mais estabelecida de modo claro e direto a tese da origem do apetite em razão da contribuição ao movimento vital pela imagem do objeto. O filósofo começa o capítulo sobre as paixões, distinguindo o

movimento vital e o animal, estabelecendo que o movimento voluntário é caracterizado pela sua origem na imaginação. Entretanto, não afirma ainda, nesse primeiro parágrafo, que essa origem ocorre em virtude da corroboração do movimento vital proporcionada pela imaginação. Assim, ele passa diretamente a uma descrição do apetite e da aversão como os princípios do movimento no interior do corpo, em direção ou em afastamento aos objetos. E, em seguida, passa a descrever bem e mal vinculados, de maneira direta, aos desejos: “Seja qual for o objeto do apetite ou desejo dos homens, este objeto é por ele chamado de *bem*” (L, VI, p. 39. Trad. p. 58).

A relação do apetite e do bem com o prazer somente aparece três parágrafos adiante, em que Hobbes afirma: “Este movimento, que é chamado apetite, e pela aparência de deleite ou prazer, parece ser uma corroboração ao movimento vital” (L, VI, p. 40. Trad. p. 59)⁶². Há duas coisas a ser observadas aqui. Em primeiro lugar, devemos considerar o fato de que o filósofo está afirmando que o movimento do apetite nos aparece como prazeroso, e, então, não pareceria ser o caso de que temos apetite porque algo nos dá prazer ao contribuir com o movimento vital. Mas, ao contrário, parece ser uma relação inversa, é o próprio apetite, como movimento em direção a algo, que contribui ao movimento vital. E, mais do que isso, parece indicar que é por ser prazeroso que contribui com o movimento vital e não ao contrário, como exposto nos *Elements*, que é prazeroso porque contribui para o movimento vital. Em segundo lugar, essa relação não é estabelecida de modo categórico, tendo em vista o uso do verbo “parecer” (seem). Podemos, portanto, questionar se essa aparente mudança na relação entre apetite, prazer e bem produz alguma modificação em relação à distinção entre bem aparente e bem real. Se levarmos em consideração que Hobbes não estabelece essa relação de modo categórico, mas apenas afirma que o apetite, na sua aparência de prazer, parece contribuir ao movimento vital, a resposta pode ser afirmativa, já que ele não admite a certeza sobre a tese de que o prazer e o apetite existem por causa da sua contribuição para o movimento vital. Sendo assim, é possível que os homens possam sentir apetite por certos objetos e, em consequência, prazer, e que esses objetos efetivamente não contribuam para o movimento vital. Desse modo, os

⁶² A tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva para a mesma passagem é a seguinte: “Este movimento a que se chama apetite, notadamente em sua manifestação como deleite e prazer, parece constituir uma corroboração do movimento vital”. Se seguirmos essa tradução, a evidência de que a relação causal entre apetite e prazer muda no *Leviathan* é ainda maior, pois, daqui se deduz, com mais clareza, que não é o prazer que gera o apetite, mas, ao contrário, é a manifestação do movimento do apetite que é, em si mesma, prazerosa.

homens poderiam enganar-se e buscar objetos do desejo que podem ser danosos para a sua própria preservação; entretanto não nos parece possível confiar numa leitura detalhista como essa. O fato é que, no *Leviathan*, essa relação entre o apetite e o prazer com a contribuição ao movimento vital permanece pressuposta, ainda que não de modo tão enfático quanto nos *Elements*.

No *De Homine*, Hobbes apresenta, de início, uma concepção diferente das obras anteriores. Ele inicia o Capítulo XI, intitulado “Sobre o Apetite e Aversão, Prazer e Desprazer e suas causas”, fazendo a seguinte distinção: “Apetite e aversão não diferem do prazer (*delight*) e do desprazer (*annoyance*) mais do que o desejo difere da satisfação do desejo, isto é, de que o futuro difere do presente” (DH, XI, 1, p. 45). Tomando essa passagem, a relação entre apetite e prazer parece inversa aos textos anteriores. O prazer, nesse caso, é o movimento do apetite, mas na qualidade de desfrute do objeto. A princípio, não há, aí, relação com o movimento vital, o que parece possibilitar que o homem desfrute prazerosamente de objetos que tanto possam contribuir como obstar esse movimento. Sendo assim, a divisão entre bem aparente e real pode ser justificada.

Diante dessa variação entre as três obras, como compreender a distinção entre o bem e o mal e acomodá-la com essa relação entre movimento vital, apetite, prazer e bem? É necessário, apesar das dificuldades, considerar que a distinção entre bem real e bem aparente aparece em várias obras, descrita de modo bastante direto e claro, o que nos induz a concluir que desempenha uma função considerável no pensamento de Hobbes. Em face disso, o caminho mais adequado é a tentativa de conciliar essa distinção com sua descrição do apetite e do prazer.

A conciliação é bastante problemática, e os textos de Hobbes revelam modificações no seu tratamento em diferentes obras, o que dificulta ainda mais sua compreensão. Por esse aspecto, a impressão é de estarmos diante de um impasse interpretativo, no qual a distinção entre bem real e bem aparente parece não se adaptar à descrição da relação entre bem e prazer.

A solução para esse dilema, parece-nos, está na correta compreensão das paixões como opiniões sobre as coisas. Dessa maneira, podemos ampliar a nossa compreensão da própria relação entre movimento vital, apetite, prazer e bem. Considerando essa tese, percebemos que o surgimento da noção de bem não é simplesmente uma resposta mecânica a um estímulo externo que aumenta o movimento vital e é prazeroso, ou seja, precisamos conduzir nossa questão para

além da relação mecanicista que está em sua origem⁶³. Portanto, o que está envolvido em nossa avaliação do bem não é unicamente o objeto em si, mas a imagem que dele fazemos e, mais importante, um conjunto de previsões que fazemos a respeito das consequências desse objeto para nós. Basta, para isso, lembrarmos que, para Hobbes, o apetite alternado na deliberação sobre o bem e o mal é também opinião alternada na investigação sobre o passado e o futuro (L, VII). É necessário considerar, sobretudo, que as paixões envolvem também um aspecto cognitivo. Portanto, se a nossa avaliação dos objetos depende de um cálculo mental, ou de uma suposição do quanto isso será benéfico para nós no futuro, então, realmente podemos nos enganar, porque não é o objeto em si mesmo que causa o aumento do movimento vital, mas a sua imagem e, sobretudo, uma cadeia de novas imaginações que engendramos a respeito das consequências desse objeto, ou seja, é o próprio modo como nós percebemos o objeto que aumenta o movimento vital. Desse modo, pareceria que algumas imagens de objetos poderiam, momentaneamente, colaborar com nosso movimento vital em virtude das boas consequências que somos capazes de prever naquele momento e, posteriormente, esse mesmo objeto nos ser prejudicial. A passagem da distinção entre bem real e bem aparente, no *De Homine*, é essencial para essa compreensão:

Além disso, o bem (como também o mal) é dividido em real e aparente. Não porque qualquer bem aparente pode ser bom em si mesmo, sem considerar as coisas que seguem dele; mas em muitas coisas, a respeito do que uma parte é boa e uma parte é má, há às vezes necessária conexão entre as partes que não podem ser separadas. Portanto, ainda que em cada uma delas haja tanto bem quanto mal, todavia a série (*chain*) como um todo é em parte boa e em parte má. E quando a maior parte é boa, a série é chamada de boa, e é desejada; por outro lado, se a maior parte é ruim, e, além disso, se for conhecida assim, a totalidade é rejeitada (DH, XI, 5, p. 48).

⁶³ Alguns comentadores argumentam que a análise da mente feita por Hobbes se afasta bastante da física, tornando-se independente dela. É o caso de Zarka: “A ética de Hobbes transforma silenciosamente uma filosofia do corpo em uma filosofia da mente, pelo que entendo uma doutrina da vida mental dominada por uma teoria da aparência ou do fantasma que tende a se desligar da suposta base em uma metafísica materialista” (First Philosophy and the Foundation of Knowledge, 1996, p. 77).

O fato é que, para compreendermos melhor a distinção feita por Hobbes entre bens reais e aparentes, não podemos conceber que há uma relação causal absolutamente rígida entre movimento vital, apetite e prazer. Em muitas passagens, o filósofo estabelece que há variação constante em relação àquilo que é prazeroso como, por exemplo, na seguinte passagem do *De Homine*: “Mesmo se a primeira experiência de algo seja às vezes desprazerosa, especialmente quando nova ou rara, pelo hábito elas passam a não ser desprazerosas, e posteriormente prazerosas, pois o hábito pode mudar a natureza do homem” (DH, XI, 3, p. 47). O hábito pode, então, alterar a natureza humana, a ponto de tornar prazeroso aquilo que antes foi desprazeroso, entretanto seria isso uma alteração na relação entre movimento vital e prazer? Realmente, é difícil compreender essa passagem à luz de uma leitura muito rígida dessa relação, porque, se necessariamente tudo o que é prazeroso aumenta o movimento vital e, portanto, contribui para a vida, é preciso considerar, diante dessa passagem, que ou as coisas mudam drasticamente suas propriedades interiores com a passagem do tempo, podendo transformar-se, por assim dizer, de venenos em remédios, ou, então, nossa natureza muda de modo também tão radical com o hábito, de tal forma, que aquilo que antes constituía uma ameaça à vida, e por isso mesmo se apresentava como desprazeroso, torna-se, com a alteração de nossa natureza, em um elemento favorável ao movimento vital. É certo que não podemos compreender essa afirmação de Hobbes sobre a alteração da natureza do homem de modo muito rigoroso. Efetivamente, aquilo que há de mais fundamental na natureza humana não muda, pois depende de um processo regido por leis mecânicas. Com certeza, o que ele está afirmando, com isso, é apenas que o hábito pode modificar a nossa imaginação em relação aos benefícios ou malefícios de um determinado objeto, mas o processo de imaginação subjacente à formação das paixões permanece inalterado.

De todo modo, devemos considerar que a própria distinção entre aquilo que é um bem real e um bem aparente não pode ser tomada de modo fixo e absoluto. Hobbes, de maneira efetiva, não diz que há bens absolutamente reais, até porque sua negação enfática do *summum bonum* não permite tal distinção. Hobbes, inclusive, admite que, muitas vezes, um bem real pode deixar de sê-lo, dependendo do modo como é utilizado. Vejamos o exemplo das riquezas, consideradas bens reais apenas se utilizadas para a própria proteção. Ao contrário, para quem não está disposto a utilizá-las para sua segurança não passam de bens aparentes, na medida em que despertam a inveja (DH, XI, 7), mesmo caso da pobreza, um mal quando acompanhada de necessidade, mas um

bem quando não conduz a uma vida indigente, servindo de proteção contra a calúnia e a inveja (DH, XI, 7). De acordo com o exposto, podemos perceber que o modo como o bem e o mal são definidos depende também de um conjunto de fatores externos e de relações sociais em que o indivíduo está envolvido, e também do modo como o homem lida com aquilo que concebe aparentemente como um bem.

A relativização da distinção entre bem real e bem aparente pode ser compreendida também por intermédio de uma passagem do *Leviathan*, na qual o filósofo afirma que o bem aparente não é necessariamente o oposto de um bem real, mas apenas uma conclusão sobre um possível bem a que o homem chega por meio do discurso mental: “Mas até o ponto em que se consiga ver que o bem dessas consequências é superior ao mal, o conjunto da cadeia é aquilo que os autores chamam bem manifesto ou aparente” (L, VI, p. 46. Trad. p. 64). Não significa, dessa forma, que há oposição entre o bem real e o aparente, mas apenas que, por intermédio da cadeia de imaginações, o homem pode esperar que algo seja um bem, e isso significa que ele é um bem aparente; por conseguinte, é difícil obter sempre uma certeza de que um bem aparente possa ser um bem real, uma vez que exige um esforço de prever todas as consequências possíveis em uma longa cadeia de imaginações. É frequente, pois, que o homem se engane a respeito do que considera ser um bem, e esse é, sem dúvida, um dos problemas que Hobbes busca resolver com seu argumento político.

Essa distinção entre bem real e bem aparente, ainda que complexa e, como já assinalamos, parecendo contrastar com a vinculação que Hobbes faz entre prazer e movimento vital, é um argumento central para que possamos avançar para além de uma interpretação puramente relativista da teoria hobbesiana dos valores. A noção de bem real pode ser compreendida como aquilo que tem, em longo prazo, as consequências mais benéficas para a preservação da vida. Se, como sabemos, o filósofo admite um acordo geral a respeito do valor positivo da vida, é em razão da preservação da vida que os demais bens podem ser definidos como reais. E é essa a dificuldade em se determinar o bem real, tendo em vista que o cálculo mental é insuficiente para determinar com exatidão as consequências de algo com base em uma longa cadeia de imaginações. Portanto, é compreensível que alguém possa considerar algo como um bem, e realmente se enganar em relação a isso, uma vez que as consequências futuras mostram-se prejudiciais à garantia da manutenção da vida.

É interessante que as afirmações sobre o valor da vida, ou se quisermos, da autopreservação, não aparecem de modo explícito nas

discussões de Hobbes sobre o bem e o mal. A asserção de que a preservação é o bem com base no qual os outros são calculados aparece em outras passagens, em geral, de modo indireto, como é o caso da seguinte passagem do *De Cive*: “Todo homem é desejoso do que é bom para si mesmo, e foge do que é mau, e acima de tudo do maior entre os males naturais, que é a morte” (DC, I, 1, 7, p. 115). Nessa citação, a preservação aparece como o maior bem a ser perseguido, especialmente se observarmos que ele afirma, logo em seguida, que não é absurdo e nem contra a razão que o homem use de todo esforço para preservar sua vida. Logo, se há um bem real a ser admitido por Hobbes, não obstante sua negação do *summum bonum*, esse bem é a autopreservação; e é em razão dela que podemos avaliar se todos os outros bens aparentes são bens reais. É em virtude da autopreservação que ele afirma, no *Leviathan*, que nem todos os bens aparentes são reais, pois alguns se revelam danosos posteriormente, e, se alguma vez foram considerados bens, isso ocorreu por causa do engano no cálculo sobre as suas consequências.

1.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quais as consequências dessa teoria das paixões para os momentos seguintes da argumentação ética e política de Hobbes? Em geral, é afirmado que essa descrição aparentemente pessimista e egoísta das paixões humanas conduz o filósofo à conclusão de que o estado de natureza se torna necessariamente um estado de guerra. É certo que ele dá a entender, em algumas passagens, que o estado de guerra é fruto das paixões humanas, entretanto, se levarmos em consideração a enumeração das causas da guerra exposta no *Leviathan*, apenas uma paixão, a vaidade, está elencada entre as três causas. A competição e a desconfiança não são paixões, mas sim circunstâncias oriundas da falta de um poder comum. Em consequência, devemos analisar de modo mais acurado a tese segundo a qual Hobbes deriva a guerra diretamente das paixões, ainda que ele mesmo aponte essa inferência em um parágrafo do capítulo XIII do *Leviathan*: “E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma [a guerra de todos contra todos] seja confirmada pela experiência” (L, XIII, p. 89. Trad. p. 109) .

Além de ser tomada como fundamento para o argumento da guerra de todos contra todos, é em relação à análise do bem e do mal

que a teoria das paixões de Hobbes desempenha um papel mais importante na sua teoria. Há dois aspectos centrais que procuramos demonstrar ao longo do texto. O primeiro refere-se ao subjetivismo valorativo ao qual a teoria das paixões conduz. Ainda que haja um acordo em relação à vida como valor primário, a fluidez das paixões marca uma inconstância sobre as concepções de bem e mal que impede um acordo moral que possa dar origem a uma sociedade estável. Em resumo, deixados à mercê de suas paixões, os homens jamais poderão estabelecer uma sociedade pacífica, ainda que, segundo Hobbes, existam paixões benéficas à paz, a falta de uma medida comum do bem e do mal impede que os homens possam se organizar na forma de uma sociedade estável. O filósofo pretende afirmar que não podemos contar com um tipo de moralidade primária, objetiva, que possa, sozinha, fundar a sociedade política.

Toda a argumentação a respeito das paixões aponta para um relativismo moral que, mesmo não sendo radical na medida em que aponta um acordo sobre a vida e a morte, dificulta a construção de uma teoria ética que possa orientar os homens sobre os mesmos valores. Nesse sentido, podemos concordar com Tuck, ao afirmar que a ausência de uma linguagem moral objetiva, causada pela inconstância da definição de bem e de mal em virtude das paixões, é um grande empecilho para a vida humana pacífica⁶⁴. É, sem dúvida, a teoria das paixões que fornece as premissas fundamentais para essa conclusão.

Sobre o segundo aspecto, devemos ressaltar que o relativismo de Hobbes não é absoluto, pois há um acordo a respeito do valor da vida e da morte. O problema, como já vimos, é que os homens jamais podem estabelecer com exatidão, tendo como base as paixões, quais são as coisas que realmente contribuem para a preservação da vida. Logo, se abandonados às paixões, jamais poderão chegar a se organizar de modo que garantam uma vida segura. Todavia, é em razão desse acordo inicial que Hobbes poderá construir um argumento fundamental para sua política: todos concordam que cada homem tem direito de defender sua vida. É sobre esse ponto que o filósofo tentará construir sua teoria moral e política com o objetivo de superar o relativismo inicial ao qual os homens estão submetidos. E é também com base na autopreservação que as leis de natureza são descritas. Se a essência da ética de Hobbes está

⁶⁴ “Assim sendo, foi o conflito acerca do louvar, ou aprovar moralmente, que Hobbes isolou como a causa da discórdia, em vez do simples conflito em torno dos desejos. O que o assustava, é razoável supor, eram coisas como as guerras religiosas ou outras guerras ideológicas” (TUCK, R. *Hobbes's Moral Philosophy*, 1996, p. 76).

nas leis de natureza, então, sem dúvida, a teoria das paixões tem algo a oferecer para o seu argumento ético.

É preciso, entretanto, enfatizar que o acordo com relação ao valor da vida e da morte, por si só, não resolve o problema que Hobbes se dispõe a solucionar. Ainda que esse acordo inicial possa, tomando como base a razão concebida como cálculo, dar origem às leis naturais, não há garantia que essas leis, por si próprias, possam dar conta de resolver o conflito. As leis naturais não obrigam efetivamente, impondo apenas um desejo de que sejam cumpridas. Na ausência de condições de segurança que garantam que todos cumpram as leis, cumpri-las torna-se uma ação irracional, segundo Hobbes, o que significa entregar-se aos outros como presa.

Por outro lado, o acordo referente ao valor da autopreservação não garante um acordo em relação aos meios para promovê-la nem um acordo a respeito do que consiste uma ameaça efetiva; por isso, Hobbes argumenta que a mera união de homens numa facção não é garantia de proteção, tendo em vista que ela não estabelece a unidade da vontade. Numa simples aglomeração de homens, os juízos individuais continuam imperando a respeito dos melhores meios para a preservação:

Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros. Porque divergindo em opinião quanto ao melhor uso e aplicação de sua força, em vez de se ajudarem só se atrapalham uns aos outros, e devido a essa oposição mútua, reduzem a nada a sua força (L, XVII, 118. Trad. p. 142).

A instituição do Estado implica, portanto, o abandono do juízo individual em razão do juízo do soberano. É isso que significa, para Hobbes, a redução das diversas vontades a uma só vontade. Significa submeter-se quase incondicionalmente à decisão do soberano, salvo os limitados casos de direito de resistência.

Se, por natureza, não existem as noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, elas somente têm origem no Estado. Na impossibilidade de um acordo sobre o bem e o mal, o soberano torna-se o árbitro, e sua decisão põe fim às disputas, o que é necessário para a

paz. A lei civil, portanto, torna-se a consciência pública. Ao homem hobbesiano não é permitido fazer de seu julgamento interno a regra de suas ações. Devemos, portanto, deixar todas as controvérsias para o julgamento do soberano.

A única e verdadeira linguagem moral é, pois, a linguagem da lei civil. Notamos a preocupação de Hobbes com a guerra de opiniões no interior dos Estados, ao insistir no combate às doutrinas sediciosas que ameaçam a estabilidade ao abusar de uma linguagem moral particular. O discurso moral dos presbiterianos é um exemplo desse abuso de uma linguagem moral.

Por fim, aproximamo-nos do verdadeiro significado de Filosofia moral. Se há um paradoxo no fato de Hobbes primeiro ter descaracterizado a linguagem moral como portadora de significado e depois ele mesmo ter feito uso dessa linguagem, esse paradoxo é apenas aparente. A filosofia moral não tem relação com os julgamentos privados do indivíduo referentes ao que é o bem, mas diz respeito apenas ao que é o bem socialmente compreendido, ao bem público, ou seja, está vinculada ao que é ordenado pelo soberano.

A filosofia moral é a ciência do bem e do mal na vida em sociedade, segundo o que está estabelecido no capítulo XV *Leviathan*. Ela trata, portanto, apenas do bem público, por isso as leis naturais elencadas por Hobbes tratam apenas das condições para uma sociedade pacífica e estável e não de prescrições acerca da mera preservação individual. É esse o motivo de o filósofo afirmar no *Leviathan* que leis sobre intemperança ou embriaguez, que se referem exclusivamente ao indivíduo, não necessitam ser analisadas.

A preocupação maior de Hobbes está, portanto, menos na discordância entre os homens a respeito do que eles consideram como bens individuais e mais no desacordo sobre o que é bom para a sociedade. Nesse sentido, notamos que há uma possibilidade de acordo inicial sobre o bem individual: os homens, em geral, consideram a morte um mal e a vida um bem, no entanto não podem chegar a um acordo sobre os melhores meios para a preservação da vida em sociedade.

Uma passagem do *De Homine* expressa essa preocupação de Hobbes:

Todavia, o que deve ser compreendido sobre os homens na medida em que são homens, não é aplicável na medida em que são cidadãos; porque aqueles que estão fora de um Estado (*state*) não estão obrigados a seguir a opinião dos outros, enquanto que aqueles que estão em um estado

estão obrigados por pactos (DH, XIII, 8, p. 68).

Essa passagem pode soar estranha, uma vez que parece desconsiderar os conhecimentos sobre os homens em sua condição natural para o conhecimento dos deveres dos cidadãos. Desse modo, pareceria que toda a argumentação do filósofo referente ao estado de natureza não tem relevância alguma para sua teoria política; entretanto, ao contrário, a passagem expressa a preocupação de Hobbes em relação à impossibilidade do acordo moral, ou seja, a vida dos homens em sua condição natural é o espaço no interior do qual reinam as opiniões pessoais, em que o desacordo avaliativo é constante. Ali vale o juízo individual acerca do bem e do mal, por isso mesmo, trata-se de uma condição de desordem. Por esse motivo é que, imediatamente antes dessa passagem, Hobbes cita um provérbio popular: “Muitos homens, muitas opiniões”. Ao contrário, no caso dos homens tomados como cidadãos, não é mais o juízo individual que deve imperar, mas o juízo de um árbitro, cuja autoridade deriva justamente do contrato. Ali os homens estão obrigados, por contrato, a submeterem o seu julgamento privado às regras públicas. Não há mais “muitas regras diferentes para a virtude e o vício” (DH, XIII, 8, p. 68), mas uma única regra, estabelecida pelo soberano.

A verdadeira ciência da moral, portanto, só é possível se tomarmos os homens como cidadãos. Chegamos, dessa forma, ao limite da teoria das paixões: ela somente pode demonstrar que, por natureza, bem e mal sempre serão definidos em relação aos desejos individuais e que daí não é possível retirar qualquer outra regra comum além do valor da vida. Não há, portanto, certo e errado, justiça e injustiça, por natureza. Tais noções somente podem ser encontradas no interior da vida social, derivadas das decisões do soberano. Desse modo:

É compreensível que aqueles que consideram os homens por si mesmos, como se existissem fora da sociedade civil, não podem ter ciência moral porque lhes falta certa regra pela qual a virtude e o vício possam ser julgados e definidos. Porque todas as ciências começam com definições, ou então não podem ser chamadas ciências, mas mero palavreado (*verbiage*) (DH, XIII, p. 69).

Essa passagem mostra uma insuficiência da ética tomada como

teoria das paixões. Na qualidade de ciência dos corpos naturais, ela sempre estará fadada ao caráter hipotético característico dessas ciências. É necessária a passagem para outro campo, não mais o campo das paixões, do qual nada pode se extrair além de desacordo. Essa instância necessária é a linguagem, instituidora da razão, fundamento do contrato. É o que investigaremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO II

2 RAZÃO, CIÊNCIA E LEI NATURAL

Ao mencionar, no *Leviathan*, a possibilidade para a saída da condição de guerra no estado natural, Hobbes declara o papel fundamental da razão como a faculdade que “sugere as normas para a paz” (L, XIII). A razão é a condição *sine qua non* para a instituição da autoridade soberana que garantirá o cumprimento das leis e, conseqüentemente, o estabelecimento da paz, objetivo maior do sistema político hobbesiano.

A razão é a origem da ciência, a qual, por sua vez, possibilita a reorganização das relações humanas que deixarão de se constituir em relações de poder, no estado natural, para tornarem-se relações de direito, no estado civil. Conforme lemos no final do capítulo XIII do *Leviathan*, a razão sugere as normas adequadas para a paz, em torno das quais é possível o acordo entre os homens. Hobbes atribui, portanto, um papel significativo à razão na instituição da paz, que permite o surgimento das condições propícias para vida confortável. Basta lembrarmos que o objetivo da saída do estado de natureza não é somente a paz, mas também a possibilidade de se atingir uma condição de conforto e bem-estar. Logo, todos aqueles benefícios atingidos pela sociedade são frutos do bom uso da razão. Lembremos a descrição do estado de natureza:

Em tal condição, não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto: e conseqüentemente não há o cultivo da terra, nem navegação, nem o uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há reconhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta (L, XIII, p. 89. Trad. p. 109).

Na medida em que Hobbes declara que a razão indica a saída dessa condição, não deve pesar dúvida sobre o seu valor aos olhos do nosso filósofo. É a submissão à autoridade soberana que coloca um fim a essa condição, e Hobbes quer nos convencer de que a submissão é uma conclusão da razão. É nesse sentido que é compreendida a terceira lei de

natureza, que sugere aos homens o contrato, por intermédio do qual se abandona o direito a todas as coisas e submete-se à autoridade soberana, única via para a instituição da paz.

A razão permite a superação dos conflitos de opinião que surgem da fluidez das paixões, motivo para o desacordo sobre o bem e o mal, que está também na origem do conflito. É a razão, segundo Hobbes, que nos permite superar o conflito, instituindo a filosofia moral que é a ciência do bem e do mal e das leis de natureza.

Essas constatações, no entanto, apresentam apenas a superfície da questão, não deixando transparecer os muitos problemas a que ela nos remete, alguns dos quais abordados neste capítulo. De fato, a razão é fundamental para Hobbes, como instrumento destinado a superar os conflitos inerentes ao estado de natureza, porém, essa é uma versão bastante simplificada da questão. O tema da razão e da ciência e de sua relação com a ética e a política de Hobbes demanda problemas bastante complexos e de difícil solução⁶⁵. Basta pensarmos no significado do próprio conceito de razão, para vislumbrarmos o nível de dificuldade de tratar a questão. A própria relação entre a razão e as leis de natureza não se deixa compreender sem alguma dificuldade.

Em primeiro lugar, é problemática a própria definição de razão e sua aplicação ao longo da obra hobbesiana. É possível apontar uma variação do conceito de razão ao longo dos textos de Hobbes que demanda bastante atenção ao percurso de seu desenvolvimento filosófico. A epístola dedicatória dos *Elements of Law* sugere que a razão é uma faculdade da natureza humana, tal como o são as paixões, entretanto, nos escritos posteriores, o *Leviathan* e o *De corpore* especialmente, há uma mudança considerável, nos quais a razão não mais é descrita como uma faculdade natural, mas como uma capacidade adquirida a partir da linguagem. A razão passa a ser concebida como um artifício, no entanto Hobbes utiliza diversas vezes a expressão “razão natural” nessas mesmas obras, sem explicitar com que sentido a utiliza. Parece consenso entre a maioria dos comentadores que, na obra madura de Hobbes, a razão signifique realmente uma capacidade adquirida, sendo, portanto, artificial; porém, esse modo de conceber a razão implica várias dificuldades para compreender o sentido exato da

⁶⁵ Inúmeros comentadores têm apontado as dificuldades que se originam ao tratar-se do tema da razão em Hobbes: John Deigh em *Reason and Ethics in Hobbes's Leviathan*; Bernard Gert em *Hobbes on Reason*; Gregory Kavka em *Right Reason and Natural Law in Hobbes's Ethics*; Gregory B. Sadler em *Reason as danger and remedy for the modern subject in Hobbes's*, entre outros. Mesmo chegando a conclusões diferentes sobre o tema, demonstram o quão problemático é pensar a razão e sua relação com a ética na filosofia de Hobbes.

argumentação hobbesiana. É difícil, a partir disso, determinar se, em todas as vezes que Hobbes utiliza o termo razão, ele, de fato, o toma nesse sentido. O problema, então, consiste em saber se o filósofo inglês tem um conceito unívoco de razão e se, quando utiliza o termo, está sempre se referindo à razão como linguagem e não como uma faculdade. Intencionamos demonstrar que, apesar das ambiguidades dos textos, é possível defender que a versão mais elaborada do conceito de razão é aquela entendida como “cálculo com palavras”. Esse é o sentido de razão que sobressai nos textos centrais que analisamos neste capítulo: o *Leviathan* e o *De Corpore*. É nesse sentido que podemos entender melhor a distinção entre prudência e razão/ciência estabelecida por Hobbes ao longo de várias obras, incluindo, por exemplo, os *Elements*. Essa distinção está assentada sobre um único fundamento: a linguagem. Ao longo do texto, procuramos demonstrar a influência dessa distinção para os argumentos políticos de Hobbes, especialmente no que diz respeito às leis naturais e ao contrato. Procuramos mostrar, também, que essa distinção é central para a teoria hobbesiana da obrigação, tese que ficará clara na parte final deste trabalho.

Entretanto, a concepção de razão como “cálculo com nomes” não deixa de demandar inúmeros problemas para a compreensão da filosofia de Hobbes, não somente no que diz respeito à sua epistemologia, mas também às questões morais e políticas. A primeira questão que se origina dessa concepção de razão se refere à noção convencionalista de verdade. E, segundo alguns autores, essa concepção convencionalista se desloca da epistemologia para a política. Se a razão não passa de um cálculo ordenado de nomes, então, como Hobbes várias vezes declara, a verdade somente faz sentido em relação à linguagem: verdade resume-se ao correto ordenamento de nomes. Portanto, a verdade não passaria de mera convenção. Essa conclusão epistemológica teria consequências significativas para a política, pois, nesse caso, sendo a verdade uma mera questão de convenção e arbítrio, não haveria nenhuma possibilidade de chegarmos a uma conclusão definitiva a respeito de questões como bem e mal, justiça e injustiça, cabendo, assim, como solução, a submissão às decisões arbitrárias do soberano. Essa conclusão é plausível e tem amplo fundamento textual, no entanto ela conduz a um paradoxo desconcertante, pois parece diminuir o papel que Hobbes atribui à razão. Ora, se tudo se reduz à decisão arbitrária do soberano, podemos nos perguntar sobre a verdadeira função da razão para a política.

A segunda questão que surge motivada pela concepção de razão como artifício linguístico é a de saber se as leis naturais são concebidas

como regras da razão nesse sentido. Hobbes afirma que a lei natural é um preceito ou regra geral da razão. Seria aqui a razão compreendida no sentido de artifício da linguagem? Se não for, então realmente Hobbes não emprega o termo de modo unívoco ao longo de sua obra. Se for, surge outra dificuldade, que é a de saber como podem os homens naturais compreender essas leis dado que aparentemente eles não usam a razão nesse sentido linguístico no estado de natureza, e por isso mesmo se encontram em guerra.

Finalmente, uma última questão tratada neste capítulo diz respeito ao papel da razão na origem do conflito. Há muitas passagens que nos conduzem a pensar a razão como o instrumento que permite a saída do estado de guerra. Exemplo disso é a passagem já citada sobre a razão que aparece no final do capítulo sobre o estado de natureza no *Leviathan*. No entanto, há passagens que sugerem, contrariamente, que o próprio uso da razão esteja envolvido na geração do conflito. Exemplo disso é a passagem na qual Hobbes combate a tese da sociabilidade natural no capítulo XVII do *Leviathan*. Nesta passagem, algumas das causas da insociabilidade estão relacionadas ao uso da linguagem. Na medida em que o uso da linguagem está diretamente vinculado com o estabelecimento da razão, não é implausível relacionar o próprio uso da razão ao surgimento do conflito. No terceiro motivo alegado contra a sociabilidade natural, o papel da razão aparece de forma nítida:

Em terceiro lugar, que essas criaturas, não tendo (como o homem) o uso da razão, eles não veem, nem pensam ver nenhuma falha na administração de seus interesses comuns. Ao passo que entre os homens são em grande número os que se julgam mais sábios, e mais capacitados que os outros para o exercício do poder público (L, XVIII, p. 119. Trad. p. 143).

O mau uso da razão, portanto, está ligado ao surgimento dos conflitos. É evidente que nesse caso Hobbes está se referindo a uma situação na qual o poder soberano está estabelecido, entretanto parece possível estender o mesmo raciocínio, por exemplo, para o estado de natureza, pois é necessário que no hipotético momento do estabelecimento do pacto os indivíduos estejam já habilitados ao uso da razão em alguma medida.

Tomando como base as próprias causas da guerra apontadas no capítulo XIII do *Leviathan*, é possível indagar a respeito do papel

desempenhado pela razão no desenvolvimento do conflito, mais especificamente em relação à segunda causa. Vários comentadores têm apontado que o princípio de desconfiança é um exemplo de cálculo racional. É para essa direção que aponta uma leitura da desconfiança feita com base na ótica da teoria dos jogos, elaborada principalmente por Gregory Kavka e Jean Hampton⁶⁶. De acordo com esses autores, a posição dos indivíduos no estado de natureza pode ser caracterizada como uma situação análoga ao dilema do prisioneiro, ou seja, trata-se exatamente de um caso típico de escolha racional. Nessa condição, a escolha mais racional para os indivíduos seria o ataque premeditado. Segundo Hampton, “cada pessoa no estado de natureza acha que a ação de invasão domina sobre a de não invasão, na medida em que maximiza o nível de segurança”⁶⁷. Se podemos ler, como mostram esses autores, o estado de natureza hobbesiano, em especial no que concerne ao princípio de desconfiança, como uma situação de escolha racional, então é possível demonstrar que a razão possui um papel ativo também na origem da guerra de todos contra todos.

Tratamos dessas questões detalhadamente ao longo deste capítulo. Tomamos como ponto de partida as várias acepções de Hobbes sobre a razão, concentrando a atenção na concepção de “cálculo com nomes”, que conduz à distinção entre prudência e ciência, avaliando seu significado para os argumentos políticos de Hobbes. Nesse sentido, podemos também avaliar, no contexto dessa distinção entre ciência e prudência, qual o significado das afirmações de Hobbes a respeito da instituição de uma ciência moral e política.

Ainda no interior da distinção entre prudência e razão, argumentamos a favor de uma compreensão das leis naturais como conclusões da razão, frutos de uma ciência da moral, e não da mera prudência. Embora, num sentido não hobbesiano, as leis naturais possam ser compreendidas como regras de prudência, uma vez que são indicações a respeito dos melhores meios para obter segurança e garantir a autopreservação. Desse modo, formalmente, as leis naturais podem ser compreendidas como resultado de um cálculo com palavras, frutos de uma dedução a partir da definição de lei. Contudo, materialmente, elas não podem ser consideradas como genuínas leis morais, na medida em que seguem sendo meros conselhos a respeito da preservação.

Ao assumirmos essa interpretação, torna-se indispensável

⁶⁶ KAVKA, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986; HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 1986, p. 62.

⁶⁷ HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 1986, p. 62.

enfrentar os vários problemas que aparecem nos textos de Hobbes. Se os homens não usam a razão no estado de natureza, como compreender que possam entender as leis naturais e realizar um ato racional-artificial como o contrato? Se, ao contrário, eles já a usam, como pode a razão ao mesmo tempo ser causa do conflito e causa de sua extinção? E mais, como poderiam os homens ser racionais num estado que não parece favorável ao surgimento de tal artifício? Ao final, parece haver uma espécie de tensão no texto de Hobbes entre, de um lado, a confiança na capacidade da razão em evitar o conflito, conforme apontado no final do capítulo XIII do *Leviathan*, e, de outro, uma espécie de consciência dos limites à própria possibilidade da razão, tendo em vista que as leis naturais são insuficientes e não obrigatórias, e também porque a razão parece ela mesma estar implicada na origem do conflito, resultando disso a conclusão de que a única solução é a submissão à autoridade soberana, abandonando-se a pretensão dos julgamentos privados, ainda que racionais, sobre o bem público. Desse modo, é necessário, antes de tudo, tentar esclarecer com algum detalhe o modo como Hobbes compreende a razão e depois pensá-la no contexto do estado de natureza e das leis naturais.

2.1 O CONCEITO DE RAZÃO

O que é a razão, segundo Hobbes? Se levarmos em conta a epístola dedicatória de sua primeira obra sobre política, os *Elements of Law*, a razão parece ser, ao lado da paixão, uma faculdade da natureza humana, que justifica o uso comum da expressão “razão natural”. Todavia, no *Leviathan*, essa concepção é substituída por outra. A razão não é mais uma faculdade natural, mas uma capacidade adquirida, um artifício:

Por isto torna-se visível que a razão não nasce conosco como a sensação e a memória nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida pela indústria, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, para as asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra (L, V, p. 35. Trad. p. 54).

Temos, nessa passagem, a definição mais elaborada de razão que Hobbes nos fornece e que apresenta suas características mais fundamentais. A razão é artificial: um tipo de cálculo que depende do uso da linguagem. Essa concepção se encontra em outras obras, como no *De Corpore*, por exemplo. No Início do capítulo V do *Leviathan*, a razão é definida como “cálculo (isto é, *adição* e *subtração*) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* nossos pensamentos”. A razão somente pode surgir a partir da aquisição da linguagem. Não é, portanto, natural, tendo em vista que a linguagem é uma invenção⁶⁸.

A definição da razão como artifício é o ponto de partida para a distinção fundamental feita por Hobbes entre ciência e prudência, que perpassa todo o seu projeto filosófico. A prudência é o conhecimento fundado apenas na experiência, inconstante e incerto, ao passo que a ciência é um conhecimento necessário e universal⁶⁹. Nesse sentido, é inegável que o projeto filosófico de Hobbes possa ser compreendido como a tentativa de tornar a moral e a política definitivamente

⁶⁸ Todavia, a mais nobre e útil de todas as invenções foi a da linguagem, que consiste em nomes ou apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversa recíproca (L, IV, p. 24. Trad. p. 43).

⁶⁹ Nem sempre Hobbes define a Ciência como conhecimento necessário e universal. Por exemplo, quando ele distingue entre Ciências Naturais e Ciências Geométricas, sempre sinaliza o caráter condicional das primeiras. No caso das Ciências Naturais, como a física, sua demonstração nunca é garantida, e o conhecimento das causas é sempre condicional. No caso da geometria, o conhecimento das causas é garantido porque seus objetos têm origem na nossa própria criação, por isso conhecemos absolutamente os movimentos que lhe originaram, ao contrário do que ocorre na natureza. No entanto, no contexto da distinção entre ciência e prudência no *Leviathan*, Hobbes é sempre enfático ao declarar a necessidade e universalidade do raciocínio com palavras. Sobre essa questão, ver BRANDT, T. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, 1928, p. 191 et seq., LEIJENHORST, C. *Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception*, 2007 e JESSEPH, D. *Hobbes and the Method of Natural Science*, 1999.

científicas⁷⁰. Hobbes afirma: “A *razão* é o passo o aumento da *ciência*, o *caminho* e o benefício da humanidade o *fim*” (L, V, p. 36. Trad. p. 55). A confiança de Hobbes no poder da ciência para melhorar a condição da humanidade e, mais especificamente, para livrá-la das ameaças da guerra civil tem seu fundamento mais claro na ideia de que somente por intermédio dela podemos atingir um conhecimento seguro. A compreensão dessa ideia, por sua vez, só é possível se considerarmos a distinção fundamental entre essas duas esferas de conhecimento, a ciência e a prudência ou, de modo ainda mais elementar, entre razão e prudência.

A distinção entre razão e prudência se estrutura, por sua vez, sobre uma distinção anterior, entre discurso mental (*mentall discourse*) e discurso verbal (*discourse in words*): “Por CONSEQUÊNCIA, ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que é chamado (para distingui-lo do discurso em palavras) discurso mental” (L, III, p. 20. Trad. p. 39). Essa cadeia de pensamentos pode ocorrer de modo aleatório ou estar controlada por algum desejo ou desígnio. Esta última, por seu turno, também pode ocorrer de duas formas: quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos a causa, ou quando, a partir de um pensamento qualquer, procuramos imaginar seus possíveis efeitos.

Em suma, o discurso da mente (*mind*), quando é governado pelo desígnio, nada mais é do que procura (*seeking*), ou a faculdade da invenção, que os latinos chamam *sagacitas*, e *solertia*, uma busca (*hunting*) das causas de algum efeito, presente ou passado, ou dos efeitos de alguma causa presente ou passada (L, III, p. 21. Trad. p. 40).

⁷⁰ Há um amplo debate sobre o real alcance desse projeto de Hobbes. Mais recentemente, autores como Johnston e Skinner têm insistido nos elementos retóricos presentes nas obras de Hobbes. Skinner contrasta o caráter eminentemente científico da exposição nos *Elements* e no *De Cive*, ao caráter retórico da exposição dos argumentos no *Leviathan*: “Em contraste, o *Leviatã* retorna ao pressuposto caracteristicamente humanista de que, para que as verdades da razão despertem uma confiança generalizada, os métodos da ciência precisam ser complementados e autorizados pela *vis* ou força motriz da eloquência” (*Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*, 1996, p. 445). No entanto, não se pode concluir tomando como base análise de Skinner que esses elementos retóricos impliquem no completo abandono do projeto científico por parte de Hobbes. Ao contrário, conforme o próprio Skinner afirma na conclusão, o que ocorre é uma reconsideração de suas opiniões sobre o lugar da retórica no debate público. Para uma visão crítica a essa interpretação, ver: FRATESCHI, Y. A. A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes. *Revista de Filosofia Política*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 2003.

Esse é o processo ao qual Hobbes chama de prudência. Trata-se de uma cadeia de pensamentos regulados por algum desígnio, isto é, pelo desígnio de buscar uma causa ou um efeito a partir de um dado pensamento. Esse tipo de cadeia de pensamentos, no entanto, segundo Hobbes, é incerta porque “somente o presente existe na natureza, tendo as coisas passadas existência apenas na memória, mas as coisas que estão por vir não têm existência, sendo o futuro apenas uma ficção da mente” (L, III, p. 21. Trad. p. 40). O problema que Hobbes aponta na prudência antecipa em muitos aspectos as considerações de Hume a respeito da relação entre causa e efeito. A prudência, segundo Hobbes, é apenas uma suposição do futuro feita a partir da experiência do passado, mas não há uma garantia de que os mesmos eventos que se observaram ligados ao passado ocorrerão da mesma forma no futuro. Isso é observado na admissão por parte de Hobbes de que quanto maior é o número de experiências, maior é a segurança das conjecturas. Isso significa, evidentemente, que pode haver apenas uma aproximação da certeza: “Um sinal (*signe*) é o evento antecedente do conseqüente, e contrariamente, o conseqüente do antecedente, quando as mesmas conseqüências foram observadas antes: e quanto mais elas tiverem sido observadas, menos incerto é o sinal” (L, III, p. 22. Trad. p. 41).

A prudência, desse modo, não é um conhecimento seguro, mas apenas expectativa de que no futuro se repetirão os eventos do passado. E essa esperança somente tem algum fundamento porque a mesma repetição de eventos ocorreu antes nos sentidos, ou seja, pretendemos ligar na imaginação as mesmas imagens que uma vez ocorreram ligadas como fatos à sensação. Na prudência, não há o uso da razão no sentido estrito como Hobbes a compreende, na qualidade de cálculo com palavras. Será, segundo o filósofo, esse uso da razão como cálculo com palavras, que permitirá o surgimento do conhecimento científico, o único a atingir a necessidade e a universalidade. Isso ocorre porque a invenção dos nomes nos permite superar a condição fluida e inconstante do discurso mental. A linguagem permite passar do discurso mental ao verbal, da cadeia de pensamentos para a cadeia de palavras (L, IV). Nesse processo, os nomes têm uma dupla função, servindo inicialmente como marcas ou notas de lembranças, pelas quais lembramos dos pensamentos que uma vez apareceram em nossa mente, e, em segundo lugar, como sinais (*signes*)⁷¹, por intermédio dos quais podemos comunicar nossos pensamentos aos outros (L, IV). É a introdução dos

⁷¹ Adotamos aqui a tradução do termo *signe* por sinal, seguindo a tradução brasileira do *Leviathan* vertida por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva.

nomes, a invenção da linguagem, que permite a separação decisiva entre ciência e prudência de acordo com o *Leviathan* e o *De Corpore*.

É importante notar que nos *Elements* a distinção entre prudência e ciência ainda não é radical, como ocorre no *Leviathan* e no *De Corpore*, na medida em que Hobbes admite que ambas estão fundadas, em última instância, na experiência. Além disso, ele não consegue explicar direito por que motivo a aplicação dos nomes permite à ciência atingir a universalidade. Para tentar resolver o problema, ele introduz o conceito de evidência: “O conhecimento, portanto, ao qual nós chamamos de CIÊNCIA, eu defino pela evidência da verdade, a partir de algum início ou princípio na sensação” (EL, I, 6, 3, p. 41). A evidência é a correspondência das concepções com as palavras que significam tais concepções. No entanto, apesar da noção de evidência que marca a diferença entre ciência e prudência, a ciência nos *Elements* ainda depende da sensação, ou seja, ela tem o mesmo ponto de partida da experiência. Ela se diferencia da prudência por consistir no encadeamento de proposições e raciocínios, todavia, nos *Elements*, isso não é suficiente, justamente porque Hobbes ainda não explica porque a aplicação de nomes pode realmente estabelecer a diferença entre os dois campos do conhecimento. Assim, é necessária a evidência, que é, segundo os *Elements*, “a concomitância das concepções (*conception*) de um homem com as palavras que significam tal concepção no ato do raciocínio” (EL, I, 6, 3, p. 41). Hobbes continua, portanto, encontrando o fundamento da ciência numa relação entre conceitos, que é uma característica da prudência. Parece difícil, somente a partir dos *Elements*, compreender, dessa maneira, como a linguagem pode fundar um campo do saber totalmente distinto da prudência se esse campo, a ciência, ainda segue o princípio da prudência, que é uma relação entre conceitos⁷².

É na obra madura de Hobbes, especialmente no *Leviathan* e no *De Corpore*, que encontramos o desenvolvimento definitivo do tema, em que o filósofo inglês abandona o conceito de evidência e explica como a utilização dos nomes pode fundar o conhecimento científico. Uma modificação importante introduzida no *De Corpore* é a admissão do raciocínio sem palavras, que não parecia possível de acordo com os

⁷² Não é nosso objetivo discutir aqui detalhadamente as diferenças entre os *Elements* e as obras posteriores de Hobbes a respeito da distinção entre ciência e prudência, mas apenas compreender o sentido da razão como cálculo verbal. Para uma visão profunda e detalhada do assunto, indicamos o texto de Limongi, *O Homem Excêntrico*, 2009, e o de Brandt, *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*, os quais embasaram nossos argumentos aqui.

Elements.⁷³ Se o raciocínio é um cálculo de adição e subtração, Hobbes agora admite que ele pode ocorrer quando utilizamos apenas imagens: “Um ou dois exemplos devem mostrar de que maneira costumamos adicionar e subtrair na mente, raciocinando por um pensamento tácito sem palavras” (DCo, I, I, 3, p. 21); todavia, esse tipo de raciocínio é inconstante, sendo o uso da linguagem necessário para superar essa fluidez:

Não há quem não saiba por experiência própria quão inconstantes e efêmeros são os pensamentos humanos e quão fortuita é a sua recordação. Pois ninguém é capaz de se recordar das quantidades sem medidas sensíveis e presentes, nem das cores sem exemplares sensíveis presentes (DCo, I, II, 1, p. 37).

Será a linguagem que permitirá superar a inconstância da prudência. Na ausência da linguagem, torna-se impossível lembrar-nos de todos os raciocínios mentais que foram feitos, sendo necessário, então, repetir as operações todas as vezes que quisermos evocar qualquer tipo de conclusão. Assim, a linguagem, poupa-nos esse esforço, uma vez que os nomes são notas de lembrança. Dada a inconstância e fluidez do discurso mental, é necessária a criação de um artifício que possa auxiliar-nos nessa operação de relembrar as cadeias de pensamento passadas, pois, de outro modo, seríamos condenados a realizar em todos os momentos o mesmo esforço uma vez operado. Tal artifício é o nome⁷⁴: “Portanto, sem um tal auxílio, o que quer que um homem tenha reunido na mente ao raciocinar imediatamente se esvai, não podendo ser evocado senão repetindo-se a operação” (DCo, I, II, 1, p. 39). Para superar o discurso mental e abrir o caminho para o conhecimento científico, o primeiro passo é a instauração da linguagem: “Donde se segue que, para a aquisição da *filosofia*, são necessários

⁷³ Segundo Brandt, foi a discussão com Descartes a respeito das *Meditações* que fez Hobbes mudar de opinião (BRANDT, T. *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*. Copenhagen: Levin & Munksgaard; London: Librarie Hachette, 1928, p. 229).

⁷⁴ Segundo Lisboa: “Se a razão não dispõe senão de fantasmas produzidos na sensação, então a única possibilidade de fundar um conhecimento causal marcado pela necessidade e universalidade repousará na possibilidade de construir, no discurso, um sinal artificial que se sobreponha às marcas criadas pelos homens para excitar em nosso espírito um pensamento anterior. É preciso criar um artifício linguístico destinado a significar não apenas cada um dos indivíduos, mas também o universal, concebido por Hobbes como o nome de cada uma das coisas às quais eles são comuns” (LISBOA, W. B. *Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes*, 2006, p. 214).

alguns lembretes, pelos quais os pensamentos passados possam ser retomados e como que registrados, cada qual em sua ordem” (DCo, I, II, 1, p. 39). A primeira função dos nomes, portanto, é mnemônica: eles servem como notas de lembrança de nossos pensamentos⁷⁵. A segunda função dos nomes é o de significar os nossos pensamentos aos outros, por esse motivo, são chamados signos⁷⁶. Contudo, é necessário esclarecer mais detalhadamente como Hobbes entende que a linguagem instaura a racionalidade e, conseqüentemente, o conhecimento científico.

Para Hobbes, a linguagem estabelece um plano superior àquele das relações entre imagens estabelecido pela prudência. Esse plano é o das relações lógicas, em contraposição ao conhecimento derivado da mera experiência. O modelo de ciência, para Hobbes, é, como sabemos, o modelo demonstrativo. É ao rigor da geometria em contraposição ao conhecimento falível da experiência que Hobbes aspira. E, segundo o filósofo, esse modelo começa a ser construído com a invenção da linguagem.

Essa ênfase na invenção dos nomes, como condição para instauração do conhecimento científico, revela também o nominalismo radical da filosofia hobbesiana, estritamente vinculado com a distinção entre ciência e prudência. De fato, a insistência de Hobbes na inconstância do discurso mental está relacionada com a negação da universalidade das ideias. Nesse sentido, o nominalismo de Hobbes é mais radical do que aquele de Ockham, tendo em vista que não nega somente a existência objetiva dos universais, mas também sua existência, para usar um termo de Brandt, “psicológica”. Já nos *Elements* ele nega a existência dos universais, ao declarar que somente os nomes podem ser caracterizados com tal qualidade: “É manifesto, portanto, que não há nada de universal além de nomes, os quais são, portanto, também chamados de indefinidos, porque nós os limitamos não por nós mesmos, mas os deixamos ser aplicados ao ouvinte” (EL, I,

⁷⁵ Hobbes pareceu ter concebido que nosso sistema privado de marcas (*marks*) ou “notas de lembrança” antecedem e são independentes de uma linguagem pública (PETERS, R. *Hobbes*. London: Pelican Books, 1956, p. 123).

⁷⁶ No *Leviathan*, o termo equivalente original inglês é *signe*, que traduzimos anteriormente por sinal, seguindo o sugestão de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. No *De Corpore*, o termo original em latim é *signa*. Como aqui estamos nos referindo diretamente ao *De Corpore*, optamos por utilizar o termo signo, com o mesmo sentido, seguindo a tradução brasileira feita por Maria Isabel Limongi e Viviane Castilho.

V, 6, p. 36)⁷⁷. No *De Corpore*, Hobbes esclarece de modo mais detalhado o seu nominalismo radical, tratando de explicar – o que não faz na passagem dos *Elements* – por que os conteúdos mentais não são universais. No capítulo V, há uma declaração expressa negando a universalidade das ideias: “Erram os que dizem a ideia de alguma coisa é universal, como se na mente houvesse alguma imagem do homem que não fosse de um homem singular, mas de homem simplesmente, pois toda ideia é uma e de uma coisa” (DCo, I, V, 8, p. 122-124). No capítulo II, Hobbes oferece uma explicação mais detalhada sobre o modo como apenas os nomes e não as ideias podem ter uma significação universal:

Um *nome comum*, na medida em que é nome de muitas coisas tomadas uma a uma, mas não de todas a uma só vez coletivamente (como *homem* não é o nome do gênero humano, mas de cada um dos homens, como de Pedro, de João e dos demais separadamente), é, por isso, chamado *universal*. Portanto, esse nome *universal* não é nome de alguma coisa existente na natureza, nem de alguma ideia ou fantasma formados na mente, mas é sempre o nome de alguma palavra ou de um nome. De modo que, ao se dizer que *animal* ou *rocha*, ou espectro ou qualquer outro são universais, não se deve compreender que haja algum homem, rocha etc. que tenham sido ou possam ser universais, mas apenas que as palavras *animal*, *rocha* etc. são nomes universais, isto é, nomes comuns a muitas coisas, e que os conceitos na mente a elas correspondentes são as imagens e os fantasmas de animais ou outras coisas singulares (DCo, I, II, 9, p. 49-51).

A universalidade é, portanto, uma característica que somente pode ser aplicada aos nomes. Consiste numa imprecisão de linguagem, portanto, copular numa proposição o nome *universal* a outra coisa que não os nomes. Quando dizemos de algo que é universal, estamos nos referindo unicamente ao nome da coisa, e nunca à coisa em si mesma.

⁷⁷ Segundo Brandt, essa passagem não revela ainda o nominalismo radical de Hobbes, pois não deixa clara ainda a negação da universalidade das concepções mentais ou, como ele afirma, a existência psicológica dos universais. No entanto, nos parece que a afirmação de que nada há de universal além de nomes, já contem em si a implícita negação da existência psicológica dos universais (Cf. BRANDT, T. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, 1928, p. 232).

Esse mesmo raciocínio vale para as imagens mentais que, na visão de Hobbes, são sempre singulares. Quando, por exemplo, concebemos em nossa mente a imagem de um homem, segundo Hobbes, essa é a imagem de um homem singular e jamais de um homem universal. Por outro lado, essa própria imagem é em si mesma algo singular, ou seja, algo que existe como entidade individual na nossa mente, e não uma abstração que encerre em si algo de universal⁷⁸. Essa tese tem uma articulação fundamental com a distinção feita por Hobbes entre prudência e ciência. Na medida em que as imagens ou fantasmas são sempre singulares, e jamais universais, o simples discurso mental não pode estabelecer nenhuma conclusão universal. Desse modo, a prudência estará sempre confinada a uma condição inferior em relação ao conhecimento científico. A tese da universalidade dos nomes também resolve de modo preciso o problema que a negação da universalidade das ideias apresentaria a qualquer tentativa de construção de uma ciência do universal, porque se nada há de universal na mente, como poderíamos então pensar o universal e, conseqüentemente, construir uma ciência dele? A tese da universalidade dos nomes permite a superação desse problema e deixa transparecer a distinção radical que há entre prudência e ciência.

Todavia, o caminho para a instauração do plano da lógica, que permite atingir a necessidade e a universalidade do conhecimento científico, não se reduz à atribuição arbitrária dos nomes e sua conseqüente pressuposição de universalidade. Para tanto, é necessária a superação da primeira função da linguagem, a criação arbitrária da marca, por intermédio do estabelecimento do signo. Na condição de função mnemônica, como nota, o nome tem a função apenas de trazer à mente um fantasma igual àquele do passado. Por isso, a definição de nota no *De Corpore*:

Donde se segue que, para a aquisição da filosofia, são necessários alguns lembretes, pelos quais os pensamentos passados possam ser retomados e como que registrados, cada qual em sua ordem. Lembretes desse tipo são o que chamamos de marcas, a saber, coisas sensíveis, empregadas ao nosso arbítrio, para que, ao serem sentidas, possam ser evocadas na mente pensamentos

⁷⁸ Não há espaço na filosofia de Hobbes para essências universais, porque o mundo consiste apenas em coisas singulares e imagens. Não é possível para o homem conceber um conceito universal, porque as imagens são individuais e particulares (WATKINS, J. W. N. *Philosophy and Politics in Hobbes*, 1955, p. 138-139).

semelhantes àqueles em vista dos quais foram empregadas (DCo, I, 2, 1, p. 39).

Se o uso da linguagem permanecesse apenas nesse nível da atribuição de notas de lembrança, ainda que elas sejam universais, dificilmente poderíamos imaginar como é possível que ela instaure por si só a condição de universalidade e necessidade atribuída por Hobbes ao conhecimento científico. É preciso, então, que os nomes desempenhem a função de signos, isto é, que sejam comunicados aos demais, para que o conhecimento científico seja atingido. Desse modo, Hobbes afirma: “se tais lembretes ou marcas forem comungados por muitos e se o que for inventado por um for transmitido aos outros, as ciências podem aumentar, em benefício do gênero humano (DCo, I, 1, 2, p. 39). É, pois, necessária a instauração do discurso para que possamos atingir a universalidade e a necessidade do conhecimento científico: “As palavras conectadas de modo a se tornarem signos dos pensamentos são chamados Discurso, e as partes isoladas, nome” (DCo, I, 1, 3, p. 41). Não significa, é claro, que Hobbes tencione dizer que a ciência é impossível na solidão. Não é uma audiência real que é exigida, para que objetos sensíveis, como um som, por exemplo, tornem-se um signo, mas, como afirmam Hungerland e Vick⁷⁹, o emprego de algo com a intenção de comunicação.

A imposição de nomes e a sua conseqüente ordenação em um discurso é que tornam a linguagem o instrumento através do qual a necessidade e a universalidade são atingidas. O encadeamento inconstante do discurso mental é substituído pelo cálculo com nomes, que supera a mera conjunção de conseqüências observadas na experiência e repetidas na mente. Um exemplo dado por Hobbes no *Leviathan* expressa bem esse papel da linguagem:

Por exemplo, um homem que não tem nenhum uso da linguagem (como aquele que nasceu e permaneceu completamente surdo e mudo), se tiver diante de seus olhos um triângulo, e dois ângulos retos (tais como os cantos de um quadrado) pode, por meditação comparar e descobrir, que os três ângulos daquele triângulo são iguais aos dois ângulos retos que estão ao lado. Mas, se outro triângulo for mostrado a ele

⁷⁹ Hobbes's Theory of Language, Speech, and Reasoning. In: HOBBS, T. *Computatio Sive Logica*. Tradução Aloysius P. Martinich. New York: Abaris Books, 1981.

em uma forma diferente, ele não pode saber, sem um novo trabalho, se os três ângulos desse triângulo são iguais ao mesmo. Mas aquele que tem o uso das palavras, quando observa que tal igualdade era consequente, não do comprimento dos lados, nem de qualquer outra coisa particular do triângulo, mas apenas do fato de os ângulos serem três, e de ser por isso que a figura é chamada triângulo, concluirá universalmente que tal igualdade de ângulos existe em todos os triângulos, sejam quais forem, e registrará sua invenção nesses termos gerais: todo triângulo tem seus três ângulos iguais a dois ângulos retos (L, IV, p. 26-27. Trad. p. 47).

Contudo, ainda devemos perguntar por que o uso dos nomes no discurso origina a certeza que está ausente no simples processo do discurso mental. É o correto uso das definições, segundo a teoria hobbesiana, que estabelece o caráter definitivo do conhecimento científico, o que segue, nesse sentido, o método próprio do trabalho dos geômetras. De acordo com o método analítico-sintético proposto por Hobbes no *De Corpore*, o trabalho de análise consiste em resolver o objeto em suas partes elementares e então procurar suas causas. Esse processo, segundo Hobbes, atinge princípios mais universais a partir dos quais começa o processo de demonstração, ou síntese, no qual se derivam todas as demais proposições com base nesses princípios. Estes, para Hobbes, “não são senão definições” (DCo, I, VI, 12, p. 157). Vejamos o que Hobbes entende por uma definição suficiente, para compreendermos em que medida elas adquirem um estatuto especial que permite superar a inconstância do discurso mental.

No *De Corpore*, Hobbes afirma que há dois tipos de vocábulos que podem ser definidos. Aqueles que significam coisas cuja causa não se pode compreender, tais como, matéria, quantidade ou extensão, e aqueles cujas causas são possíveis de compreensão. Para uma adequada definição dos nomes do primeiro tipo, segundo Hobbes, basta que pelo discurso mais sucinto possa ser possível suscitar na mente do ouvinte ideias ou conceitos claros. Já para os do segundo tipo é necessário “trazer em sua definição a própria causa ou modo de geração, como quando definimos o círculo como a figura que surge da circundação da linha reta num plano, etc” (DCo, I, VI, 13, p. 159). Disso nós podemos compreender por que Hobbes atribui à geometria um lugar especial ao

se tratar da certeza científica. O que confere esse estatuto especial às definições geométricas é o fato de que o geômetra conhece completamente as causas dos objetos porque as linhas e figuras são desenhadas e descritas por ele próprio⁸⁰.

Mais do que isso, o que confere o estatuto científico ao raciocínio com palavras, consiste justamente no caráter arbitrário das definições e, mais especificamente, no acordo sobre elas: “Disso pode-se deduzir que as primeiras verdades têm origem no arbítrio daqueles que primeiramente impuseram nomes às coisas ou aceitaram os postos por outros” (DCo, I, III, 8, p. 79). O acordo em torno dos nomes não reside mais, como nos *Elements*, numa relação entre os vocábulos e os conteúdos mentais, mas num acordo comum em torno das definições. A verdade, de acordo com Limongi, dependerá agora de um “consenso acerca de um conjunto de definições, ou, simplesmente, de uma aceitação tácita, por parte daqueles que se tornam usuários de uma linguagem, de definições já estabelecidas”⁸¹.

A tarefa inicial do cientista, portanto, consiste no estabelecimento de definições, a partir das quais pode, por meio da demonstração, deduzir conclusões necessárias⁸². A falta de consenso sobre as definições está, segundo Hobbes, na origem dos absurdos que até então se tem chegado em matéria de filosofia: “Pois não há um só [filósofo] que comece seus raciocínios com definições, ou explicações dos nomes que irá usar, o que é um método que só tem sido usado apenas na geometria, cujas conclusões foram assim tomadas indiscutíveis” (L, V, p. 34. Trad. p. 53). Não basta, portanto, para o desenvolvimento da

⁸⁰ Essa concepção de Hobbes segundo a qual a ciência é o conhecimento das causas dos fenômenos e sua concepção de definição como a descrição das causas dos fenômenos tem gerado ampla discussão entre os estudiosos. Hobbes parece ter, segundo alguns apontam, confundido causas e razões. Efetivamente, no exemplo sobre a geração do quadrado, o termo mais correto seria razão e não causa. Portanto, ao se referir ao conhecimento da geração dos objetos, Hobbes estaria, na verdade, tratando da razão e não das causas, tendo em vista que a geometria é seu modelo de ciência. Contrário a isso, Brandt defende que Hobbes não confunde causas e razões, e quando fala de compreensão das causas dos fenômenos “ele realmente significa causa, que é anterior no tempo, causando o que é subsequente. Seu exemplo de quadrado deve ser tomado literalmente. Compreender um quadrado significa, para Hobbes compreender a causa do quadrado, e este conhecimento da causa é constituído (*made up*) de conhecimento das causas de várias coisas universais que constituem a natureza do quadrado” (BRANDT, F. Thomas Hobbes’ Mechanical Conception of Nature, 1928, p. 242).

⁸¹ LIMONGI, M. I. *O Homem Excêntrico*, 1999, p. 125.

⁸² Segundo Lisboa: “A verdade depende, assim, da correta definição dos nomes. Do mesmo modo que os homens devem todo seu bom raciocínio aos discursos bem compreendidos, eles devem, do mesmo modo, todos os seus erros ao discurso mal composto” (LISBOA, W. B. Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes, 2006, p. 217).

ciência, que a razão seja instaurada pelo uso dos nomes, mas é necessário que ocorra o consenso sobre as definições, ou seja, não é meramente no uso da razão que a ciência se funda, mas no seu uso correto. Os homens, no uso da razão, podem constantemente errar em seus cálculos, do que não se infere que a razão em si não seja sempre infalível. Nesse sentido, podemos compreender a passagem do *Leviathan* na qual Hobbes afirma que “A razão de nenhum homem, nem de qualquer que seja o número de Homens, constitui a certeza, do mesmo modo que um cálculo não é correto apenas porque um grande número de homens o aprovou” (L, V, p. 32. Trad. p. 52).

A ênfase na importância do acordo em torno das definições tem conduzido muitos estudiosos a considerar a concepção hobbesiana de verdade como convencionalista⁸³. Efetivamente Hobbes considera que a verdade é apenas uma questão de linguagem, ou seja, verdade e falsidade somente podem ser ditas em relação às proposições: “As palavras verdadeiro, verdade, proposição verdadeira são equivalentes. A verdade, com efeito, consiste no que é dito e não na coisa, pois embora verdadeiro seja às vezes oposto a aparente ou fictício, refere-se contudo à verdade da proposição” (DCo, I, III, 7, p. 77-79). O que torna uma proposição verdadeira é a correta conjunção dos nomes nela contidos, ou seja, somente quando dois nomes copulados se referem à mesma coisa: “uma proposição falsa se faz de tantas maneiras quanto ocorre o de nomes copulados não serem da mesma coisa” (DCo, I, V, 2, p. 117). O deslocamento da questão da verdade da falsidade para o exclusivo domínio da linguagem torna a verdade não mais uma questão de adequação entre o enunciado e as coisas, mas unicamente no próprio modo de copular nomes. Logo, se nomes e definições são impostas de maneira arbitrária, a conclusão parece ser a de que a verdade consiste, como afirma Yakira⁸⁴, meramente no acordo em torno dos sentidos dos termos, ou seja, das definições convencionais.

Esse convencionalismo parece, inclusive, figurar de forma ainda

⁸³ Yakira considera a teoria da verdade hobbesiana como convencionalista (YAKIRA, E. Pensée et calcul chez Hobbes et Leibniz. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Org.). *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990, p. 130 et seq.) e Peters (*Hobbes*. London: Pelican Books, 1956, p. 55 et seq.) também observa que a teoria de Hobbes tem um forte aspecto convencionalista, mas que poderia ser minimizado com base no conceito de evidência. Leibniz provavelmente tenha sido um dos primeiros leitores a observar o caráter convencionalista de verdade na teoria de Hobbes (Cf. Yakira, 1990, p. 133). Para uma crítica a essa leitura, ver JESSEPH, D. Hobbes and the Method of Natural Science. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

⁸⁴ Pensée et calcul chez Hobbes et Leibniz, 1990, p. 132 et seq.

mais evidente na teoria política de Hobbes, conforme Peters⁸⁵ já argumentou. O soberano é sempre apresentado por Hobbes como aquele que decide acerca de todas as controvérsias, aquele que, portanto, estabelece o acordo em torno das definições. Várias passagens, em especial no *Leviathan*, apontam para essa direção. Cabe ao soberano, por exemplo, o direito de ouvir e julgar todas as controvérsias em torno das leis, civis ou naturais, julgar as doutrinas contrárias à paz, estipular as regras de propriedade, o valor público dos homens, entre outras atribuições (L, XVIII). Enfim, cabe ao soberano definir sobre aquilo que por si próprio não nos permite atingir o consenso, isso porque nada é bom ou mau, certo ou errado em si mesmo, exigindo-se, assim, o soberano na qualidade de árbitro para instituir o acordo. As várias passagens sobre os abusos da linguagem e especialmente as passagens do capítulo XVII em torno da questão da sociabilidade natural do homem – nas quais Hobbes aponta no próprio uso da linguagem um impedimento à sociabilidade – evidenciam que o soberano tem, sobretudo, um papel de regulador da linguagem, diante daquilo que poderíamos chamar de anarquia de significados⁸⁶ do estado de natureza.

Os conflitos e as disputas estão ligados à falta de acordo em torno dos termos morais básicos. “Muitos homens, muitas regras diferentes para o vício e a virtude” (DH, XIII, 8, p. 68), essa máxima é de suma importância para a compreensão da filosofia política de Hobbes. Se considerarmos os homens fora da sociedade civil, Hobbes segue afirmando no *De Homine*, não há regra comum e infalível pela qual possamos julgar e definir vícios e virtudes (DH, XIII, 8, p. 69). Por natureza, portanto, não há nenhuma regra comum para julgarmos bem e mal. Somente há os apetites individuais, que originam, pois, uma situação de completa confusão. É necessária, portanto – esse é o argumento que Hobbes pretende nos convencer –, a submissão ao soberano que, uma vez instituído, dá conta de resolver o problema mediante a instauração da lei positiva, que serve, doravante, de norma comum. Teria o soberano, nesse caso, não apenas o papel de garantir o cumprimento das leis por intermédio das punições, mas também, prioritariamente, de resolver as disputas por meio da instituição de um campo semântico ordenado, no interior do qual, a lei civil serve como medida comum. Conforme afirma Lebrun:

Neste sentido, o *Commonwealth* é a última etapa

⁸⁵ Hobbes, 1956, p. 58 e ss.

⁸⁶ Cf. WOLIN, *apud* WHELAN, F. G. Language and Its Abuses in Hobbes's Political Philosophy. *The American Political Science Review*, v. 75, n. 1, 1981, p. 60.

da história da verdade. Esta começa com a obra do nomenclador e com a invenção da linguagem. Mas a linguagem, nesse estágio, ainda não passa de um código de marcas – e o “*common consent*” dos homens sobre o sentido das palavras é por demais restrito para garantir um consenso permanente: o nomenclador não legiferou sobre a massa de significações “flutuantes” [...] Cabe portanto ao *Commonwealth*, isto é, ao Soberano, retomar e perfazer a obra dele, completando o código das marcas por uma vigilância dos signos⁸⁷.

No *Leviathan*, ao comentar sobre a doutrina de Aristóteles e outros filósofos antigos que fazem do apetite a medida do bem e do mal, Hobbes insiste que apenas a vontade do Estado pode constituir tal medida. Essa doutrina aristotélica consiste, portanto, numa ameaça à estabilidade social:

E contudo é ainda defendida esta doutrina, e os homens julgam da bondade ou da malvadez de suas próprias ações, ou das dos outros homens e das ações do próprio Estado, por suas próprias paixões, e ninguém chama bom ou mau senão aquilo que o é a seus próprios olhos, sem nenhuma preocupação com as leis públicas, exceto apenas os monges e frades que estão ligados por voto àquela simples obediência a seu superior à qual qualquer súdito devia considerar-se obrigado pela lei de natureza perante o soberano civil. E esta medida privada do bem é uma doutrina não apenas vã, mas também perniciososa ao Estado (L, XLVI, p. 469. Trad. p. 471).

É certo que Hobbes, ao descrever a sua teoria das paixões, também faz do apetite privado a regra para o bem e o mal, todavia essa condição se encontra justamente na origem dos conflitos. O objetivo da filosofia política de Hobbes consiste na superação dessa condição, que

⁸⁷ LEBRUN, G. Hobbes e a instituição da verdade. In: LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 319.

somente é possível por intermédio da submissão ao soberano, cuja palavra deve constituir a medida comum do bem e do mal, superando, assim, todo conflito de opinião.

Seria possível, entretanto, afirmar que Hobbes defende uma posição segundo a qual a vontade soberana substitui arbitrariamente a verdade inatingível? Trata-se, com certeza, de uma interpretação tentadora e com considerável embasamento textual, contudo não há consenso entre os comentaristas em relação a essa questão. Lebrun, por exemplo, considera um erro atribuir a Hobbes essa posição:

Hobbes não quer, portanto, dizer que o Soberano poderia promulgar leis insensatas, uma vez que não é a Verdade que faz a lei. Ele quer dizer que somente o Soberano pode fazer de modo que os sujeitos cheguem a um entendimento sem o qual pouquíssimas verdades entrariam em vigor. Hobbes não opõe, portanto, verdade e autoridade. Ele sustenta que, em vista da equivocidade invencível da maior parte das significações, não pode haver agrupamento humano cujos membros, espontaneamente, comungariam da verdade – no qual a ciência, pela evidência de suas definições, deveria conduzi-los a um acordo, ao menos em longo prazo.⁸⁸

Segundo Lebrun, quando Hobbes afirma que não é a verdade, mas a autoridade que faz a lei, ele não está evidenciando uma oposição entre verdade e autoridade, muito menos subscrevendo a posição aqui em análise. Não está claro, de acordo com o estudioso francês, que a afirmação “*non veritas, sed auctoritas facit legem*” implique algum tipo de defesa da impossibilidade da verdade. É certo que essa interpretação é possível, contudo a afirmação pode também ser interpretada de outro modo. Não significa que Hobbes esteja, com isso, descartando a possibilidade da verdade, mas sim afirmando que a natureza da lei consiste não na verdade que ela expressa, mas no fato de ser o comando de uma autoridade. Isso não implica necessariamente que a verdade não possa existir, mas que a obrigatoriedade da lei não deriva de sua veracidade.

Há, com certeza, um regime de linguagem que deve ser regulado pelo soberano, mas disso não deduz necessariamente que a regulação

⁸⁸ Cf. Hobbes e a instituição da verdade, 2006, p. 321-322.

seja arbitrária na sua totalidade. Há inúmeras passagens nos textos hobbesianos que apontam uma direção contrária à interpretação convencionalista da verdade. A insistência de Hobbes não apenas nas definições como início da ciência, mas também nas definições bem feitas já demonstra esse caminho. Quando ele fala das propriedades da definição no *De Corpore* (I, VI), deixa claro a respeito da arbitrariedade das definições, no entanto esboça uma série de regras que constituem um método apropriado para se construir boas definições. Hobbes mesmo requer que as definições contenham a causa das coisas definidas (DCo, I, VI, 13), e que, portanto, não podem ser puramente arbitrárias ou convencionais. Os nomes que usamos para representar as coisas são frutos de pura arbitrariedade, mas disso não parece ser possível inferir a total arbitrariedade das definições e a consequente arbitrariedade da ciência. Nesse sentido, Hobbes sempre louva a geometria pela precisão das definições, satisfazendo, então, o critério hobbesiano de definições apropriadas⁸⁹.

No entanto, no que diz respeito às questões morais e políticas, a filosofia de Hobbes parece não escapar de uma significativa dose de convencionalismo e arbitrariedade. A concepção de razão como cálculo com palavras altera profundamente as concepções políticas de Hobbes. Não há mais possibilidade de confiar numa reta razão que possa atingir a ordem universal e assim estabelecer uma ordem política, como era o caso do jusnaturalismo clássico. A razão, sendo puro cálculo, desempenha um papel instrumental nas deliberações entre os indivíduos, não desempenhando o papel de um árbitro, na medida em que os cálculos são sempre estabelecidos de acordo com os interesses individuais. A razão pública do soberano irá, dessa forma, substituir qualquer raciocínio privado. Esse é o único modo de estabelecer condições para a vida pacífica, por isso é a autoridade que faz a lei e não a verdade, ou seja, no campo das disputas doutrinárias, não basta que uma doutrina seja a única verdadeira entre as demais para que a ordem seja estabelecida. A disputa de crenças somente cessa com a decisão arbitrária do soberano. Essa condição, entretanto, coloca um sério problema para a filosofia de Hobbes. Ela parece minar qualquer tentativa de construir uma filosofia moral e uma filosofia civil, porque, se todo o problema da política se resolve com a simples decisão arbitrária do soberano, então, parece haver pouco espaço para uma filosofia política. Lisboa expressa muito apropriadamente esse dilema:

⁸⁹ Cf. JESSEPH, D. Hobbes and the Method of Natural Science. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 101.

Como é então possível possuir uma ciência política, isto é, uma justificação dos enunciados normativos que estabelecem a racionalidade da sociedade civil e, simultaneamente, deixar apenas ao arbítrio do soberano legislador a tarefa de dizer a lei? Diante desse problema, Hobbes parece fazer face a uma dupla perspectiva de respostas possíveis: de um lado, certa concepção irracionalista que repousa sobre a hipótese segundo a qual as relações morais e políticas não podem ser organizadas a partir de uma ordenação racional. De outro, uma concepção ultrarracionalista que se apoia sobre a hipótese de que existe um procedimento para se estabelecer, apenas pela razão, uma ordem jurídica objetivamente válida⁹⁰.

Estaríamos, desse modo, diante de um paradoxo inescapável na filosofia hobbesiana? Ou bem admitimos que tudo não passa de arbítrio diante da irracionalidade do mundo moral, ou bem aceitamos que a razão tem a possibilidade de encontrar a verdade e estabelecê-la a partir do estabelecimento de definições corretas, princípio de toda ciência verdadeira. Não nos parece, todavia, que as duas posições sejam excludentes, porque a questão da necessidade do arbítrio do soberano em questões morais e políticas não parece implicar a eliminação de todo o papel da ciência na filosofia de Hobbes. Ao contrário, ela parece ser uma conclusão dessa própria ciência.

Retomemos, nesse sentido, uma definição de ciência do *De Corpore*: “A filosofia é o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos Efeitos ou fenômenos, a partir da concepção de suas Causas ou Gerações; e, inversamente, de quais podem ser as Gerações a partir dos efeitos conhecidos” (DCo, I, I, 2, p. 19). Fazer ciência implica, portanto, o conhecimento das causas dos fenômenos e, nesse sentido, é fundamental para a política hobbesiana o conhecimento não somente das consequências das paixões, como também o conhecimento de suas causas. É necessário, para o conhecimento do Corpo Político, conhecer suas partes. E para descrever o homem artificial, segundo consta na introdução ao *Leviathan*, é preciso conhecer sua matéria e seu artífice;

⁹⁰ LISBOA, W. B. Razão, história e justificação da lei civil segundo Thomas Hobbes. *Revista Sequência*, Florianópolis, n. 57, p. 115-130, dez. 2008.

ambos os quais são o homem.

A teoria política de Hobbes não tem como característica exclusiva a defesa da arbitrariedade do soberano no que diz respeito às questões da ordem pública. Esta é, sem dúvida, uma tese fundamental, no entanto a política hobbesiana não se reduz a ela. A defesa da submissão ao soberano por parte de Hobbes está justificada também por outra tese, a saber, que a criação do Estado instaura um plano jurídico, no interior do qual as relações humanas deixam de ser relações de puro poder, tornando-se relações de direito; e é nesse ponto que a distinção entre razão (compreendida como cálculo com palavras) e prudência (compreendida como cálculo mental) é fundamental. Como veremos adiante, é nesse plano da linguagem que se estabelece a obrigação política.

Independentemente dessa disputa em torno do convencionalismo da teoria da verdade, o que devemos reter para o objetivo deste trabalho é aquilo que há de mais fundamental na concepção hobbesiana de razão compreendida como *cálculo com palavras*. É preciso que consideremos especialmente o fato de que é a linguagem – a imposição de nomes e o acordo sobre as definições – que permite ao homem superar o discurso inconstante da prudência e atingir a universalidade e a necessidade das conclusões. É somente neste sentido que podemos compreender melhor as afirmações de Hobbes sobre a necessidade e a universalidade das leis naturais. Tais afirmações serviram de argumento para defender uma interpretação teológica e jusnaturalista das leis naturais, leitura essa que nosso trabalho procura refutar. Assim, quando Hobbes afirma que as leis naturais são eternas e imutáveis, é necessário tomar essa afirmação apenas num sentido formal, ou seja, elas são eternas e imutáveis apenas porque são deduzidas a partir de um cálculo com nomes, no entanto, materialmente, isto é, em relação ao seu conteúdo, elas não têm essa característica, pois não obrigam de maneira incondicional.

2.2 A RAZÃO E A DEDUÇÃO DAS LEIS NATURAIS

Tendo em vista a concepção fundamental de razão como cálculo com palavras, sobre a qual Hobbes constrói seu modelo de ciência no *Leviathan*, parece coerente compreender as leis de natureza nesse contexto. Dois argumentos parecem favorecer essa interpretação: primeiro, Hobbes sempre se refere às leis como teoremas da razão; segundo, o filósofo afirma categoricamente que a Filosofia Moral nada

mais é do que a Ciência das leis de natureza (L, XV). As leis de natureza ocupam uma posição central no argumento ético-político hobbesiano, na medida em que aconselham a instituição do poder soberano como a melhor maneira de garantir a paz e a segurança. Se a tese fundamental de Hobbes é provar a racionalidade de sua concepção de Estado, é necessário, então, que as leis de natureza sejam tomadas como conclusões racionais e não como meros conselhos de prudência⁹¹, apesar das várias afirmações que muitas vezes indicam outra interpretação. Mais especificamente, é preciso que elas sejam compreendidas como cálculos com nomes, exatamente no sentido da definição padrão de racionalidade hobbesiana.

Entretanto, essa tese não deixa de apresentar problemas em relação aos textos hobbesianos que tratamos de analisar a seguir. Primeiramente, essa tese exige que tomemos o uso do termo “razão” nos textos de Hobbes de modo unívoco, isto é, que seja compreendido como um cálculo com palavras sempre que ele aparecer no texto. Ocorre que nem sempre isso é tão claro nos textos, já que, muitas vezes, ele não emprega o termo no sentido claramente linguístico como estamos sugerindo. Em segundo lugar, é preciso também considerar que nem sempre é claro, nos textos, que Hobbes esteja considerando as leis de natureza como cálculos com nomes. Nesse sentido, alguns intérpretes sugeriram que as leis de natureza estão mais próximas de um cálculo de prudência⁹² do que da razão enquanto cálculo verbal, enquanto outros argumentaram que as leis de natureza são imposições divinas, refletindo uma concepção ética religiosa no pensamento de Hobbes⁹³. Nossa leitura distancia-se dessas duas interpretações, uma vez que considera as leis de natureza como cálculos com nomes. É preciso, entretanto, analisar essas duas objeções para clarificar nossa tese e depois mostrar que há evidência para compreender as leis naturais como deduções da razão. Contudo, é importante destacar, conforme já desenvolvido, que a

⁹¹ Ressaltamos que o termo “prudência” tem um sentido fundamentalmente epistemológico e não moral. Assim, as leis naturais não são prudenciais, na medida em que estão além do mero discurso mental: elas são fruto de um cálculo com nomes, pois são deduzidas da definição de lei. No sentido moral, é possível sim tomar as leis de natureza como prudenciais, tendo em vista que são derivadas, materialmente, do autointeresse.

⁹² WATKINS, J. W. N. *Philosophy and Politics in Hobbes*, 1955; GAUTHIER, D. P. *The Logic of Leviathan: The moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, 1968. Nossa interpretação, contudo, não necessariamente é oposta a esse tipo de compreensão, tendo em vista que tais autores estão tomando o termo “prudência” num sentido nitidamente moral, enquanto nossa interpretação o toma no sentido epistemológico.

⁹³ Cf. WARRENDER, W. *The Political Philosophy of Hobbes*. His theory of Obligation, 1957; TAYLOR, A. E. *The Ethical Doctrine of Hobbes*, 1938.

distinção entre razão e prudência é fundamentalmente epistemológica e não uma distinção moral. Desse modo, se tomarmos o termo “prudência” num sentido moral, não parece incoerente que as leis naturais sejam assim caracterizadas. Todavia, nosso argumento procura respeitar essa característica epistemológica da distinção, enfatizando que, nesse sentido, as leis naturais são fruto de uma dedução derivada da definição geral de lei natural.

A primeira questão que devemos analisar diz respeito ao modo como Hobbes utiliza o termo “razão” ao longo dos textos, sobretudo no *Leviathan*, com o intuito de compreender se ele o emprega sempre em um sentido linguístico que esteja de acordo com a definição padrão esboçada no capítulo V. Trata-se, fundamentalmente, de buscar evidências que nos permitam saber se Hobbes tem um conceito unívoco de razão e, em consequência, se podemos realmente compreender a lei natural sob a perspectiva de uma ciência fundada na razão como cálculo com nomes. Essa questão é bastante controversa porque, como já assinalamos, Hobbes parece utilizar o termo em sentidos diferentes ao longo das obras. O próprio modo como ele pensa a razão sofre modificações se compararmos os *Elements*, em que ela é definida como uma faculdade natural, com obras posteriores, como o *Leviathan*, no qual ela é definida como uma capacidade adquirida⁹⁴.

Se considerarmos a argumentação exposta no *Leviathan* ou no *De Corpore*, o sentido do termo razão é explicitado quase sempre como artifício, portanto, não natural. Desse modo, sendo cálculo, a razão é um instrumento a serviço de determinados fins que, de acordo com essa visão, não podem ser dados por ela própria. Calcular auxilia na obtenção de fins, portanto a razão é um instrumento que auxilia na obtenção de fins que não são dados por ela mesma.

Essa visão da racionalidade hobbesiana tem sido contestada por Bernard Gert. Na introdução à versão inglesa do *De Homine e De Cive*, ele argumenta que a razão é uma faculdade que coloca fins à ação humana, assinalando uma espécie de teleologia no pensamento hobbesiano, no qual a razão desempenha um papel muito próximo

⁹⁴ Vale ressaltar que, mesmo no *De Cive*, um texto no qual a linguagem jusnaturalista transparece mais enfaticamente, Hobbes parece já indicar uma modificação no conceito de reta razão, insistindo na sua compreensão não como faculdade, mas como raciocínio. Nesse sentido, uma nota no primeiro parágrafo do capítulo II, é esclarecedora: “Por reta razão no estado da natureza humana, não entendo (como querem muitos) uma faculdade infalível, porém o ato de raciocinar – isto é, o raciocínio peculiar e verdadeiro de cada homem acerca daquelas suas ações que possam resultar em detrimento ou benefício de seus próximos” (DCi, I, II, 3, p. 123. Trad. p. 361, em nota).

àquele desempenhado na filosofia de Aristóteles. A visão de Gert, sem dúvida, vai contra a interpretação mais tradicional de Hobbes, e não leva em consideração a argumentação do filósofo segundo a qual não há fins últimos no universo e, sobretudo, as constantes afirmações de acordo com as quais os fins das ações humanas são fundamentalmente postos pelas paixões. A tese de Gert foi refutada por vários autores, e basta ver o texto de Hampton⁹⁵ para ter uma noção mais clara do debate, no entanto ela nos é importante em virtude de seu *insight* sobre o problema do conceito de razão na filosofia de Hobbes.

Em um texto mais recente, intitulado *Hobbes On Reason*⁹⁶, Gert aponta para outro ponto bastante ambíguo sobre o uso do termo “razão” nos textos de Hobbes. Segundo ele, apesar de Hobbes definir a razão no *Leviathan* como cálculo verbal, esse não é o único modo pelo qual o filósofo a compreende. Gert tem razão em apontar que Hobbes, apesar de descrever a razão no *Leviathan* como um cálculo com palavras – artificial, portanto –, usa o termo “razão natural” inúmeras vezes. Tomando a sério esse fato, Gert argumenta que há pelo menos três concepções distintas de razão operando no interior do sistema de Hobbes: razão instrumental, razão como cálculo e razão natural. As duas primeiras seriam artificiais, enquanto a terceira seria natural. O que caracteriza as duas primeiras concepções de razão é o fato de serem formais, ou seja, de não estabelecerem fins para a sua operação. É neste sentido que as duas podem também ser consideradas como instrumentais, embora de modos distintos, porque a segunda diz respeito estritamente à capacidade de calcular; mas a terceira concepção de razão é que parece ser a mais importante para o sistema de Hobbes, segundo Gert. O que distingue a “razão natural” das demais não é somente o fato de ser uma faculdade natural, mas a capacidade de colocar fins às ações humanas⁹⁷. Hobbes, portanto, não teria um conceito unívoco de razão, mas três concepções diferentes que se entrelaçam ao longo dos textos. O erro dos comentaristas, segundo Gert, estaria em não ler com atenção o parágrafo 2 do capítulo V do *Leviathan*, geralmente usado para se defender uma concepção de razão como cálculo:

O problema é que Hobbes diz “Razão, neste sentido, é apenas cálculo”. Mas os comentaristas

⁹⁵ *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 1986, especialmente p. 34 et seq.

⁹⁶ In: *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 1, Sep. 2001.

⁹⁷ Nem a razão instrumental nem a razão verbal, por si mesmas, podem determinar fins, mas apenas a razão natural. É apenas o conceito de razão completo em todos esses aspectos, que pode fornecer os ditados da razão que Hobbes chama de leis naturais (GERT, B. *Hobbes on Reason*, 2001, p. 248).

esquecem que ele diz “neste sentido”. Isso deixa a impressão de que só há um sentido para a razão. É certo que aqui Hobbes está se referindo à razão com cálculo e reforça a sua ligação com a linguagem⁹⁸.

Em relação às leis naturais, Gert afirma que elas são ditados da razão natural, no entanto essa mesma razão natural faz uso tanto da razão instrumental quanto da razão verbal para estabelecer as leis naturais. Os três aspectos da razão são necessários para o estabelecimento das leis de natureza, pois somente a razão natural é que pode estabelecer fins, e somente a razão instrumental e a razão linguística podem encontrar meios racionais para atingi-los: “Quando Hobbes fala de ditados da razão, seria claro que ele está falando de ditados da razão natural, reforçados pela razão instrumental ou verbal. Não é suficiente ter fins racionais, é preciso atingi-los por meios racionais.”⁹⁹

A primeira ressalva a se fazer à tese de Gert é que ele não argumenta de modo claro sobre qual seria a verdadeira diferença entre razão instrumental e razão como cálculo. Parece-nos, aqui, que não se trata de duas concepções diferentes de razão, mas de uma concepção de Hobbes e sua posterior interpretação. Efetivamente, Hobbes não utiliza a expressão “razão instrumental”, mas apenas “cálculo com palavras”. Foi a crítica posterior que identificou esse tipo de concepção a um uso instrumental da razão. Ainda assim, o texto de Gert tem o mérito de enfatizar o emprego do termo “razão natural” por Hobbes, mesmo no *Leviathan*, obra em que estabeleceu a sua versão definitiva de razão como cálculo¹⁰⁰, considerando que não é um mero uso retórico, mas que se refere a outro conceito de razão que não o de cálculo com nomes. É sobre essa questão que devemos nos debruçar, já que a falta de um emprego unívoco da razão apresenta problemas a nossa tese sobre as leis de natureza como deduções da razão verbal. Por exemplo, no capítulo VI, Hobbes afirma:

Daí podemos inferir, que quando nós acreditamos que qualquer opinião, seja qual for, é verdadeira, a partir de argumentos tirados, não da própria coisa, ou dos princípios da *razão natural*, mas da

⁹⁸ GERT, B. *Hobbes on Reason*, 2001, p. 243.

⁹⁹ GERT, B. *Hobbes on Reason*, 2001, p. 248.

¹⁰⁰ A expressão “razão natural” aparece mais de vinte vezes no *Leviathan*.

autoridade e da boa opinião que temos daquele que a afirmou, então é no orador, ou na pessoa que nós acreditamos, e confiamos [...] (L, VII, p. 48. Trad. p. 69, grifo nosso)

Passagens como essa conferem autoridade à tese de Gert e nos conduzem a indagar sobre a univocidade do conceito de razão no *Leviathan*. Resta saber se esse uso da expressão “razão natural” implica que exista outro conceito de razão operando além daquele estabelecido no capítulo V, ou se trata do emprego de expressões diferentes com o mesmo sentido. Duas possibilidades interpretativas podem ser levantadas inicialmente. É possível que Hobbes não tenha um conceito unívoco de razão, podendo-se distinguir em sua teoria, inclusive no *Leviathan*, pelo menos dois sentidos diferentes de razão: um sentido mais estrito de razão compreendida como cálculo verbal e um sentido mais amplo de razão natural. Outra possibilidade é que Hobbes não tenha sido coerente com sua própria definição, usando a expressão “razão natural” à revelia de sua definição dada no capítulo V.

De todo modo, se a primeira suposição estiver certa, precisamos ainda saber por que Hobbes não esclarece o uso que fará dos termos no decorrer do texto. Ele define a razão como cálculo verbal no capítulo V do *Leviathan*, e o leitor espera que ele passe a usar o termo exclusivamente neste sentido, ou seja, razão como artifício; todavia, o uso da expressão “razão natural” continua aparecendo, deixando a impressão de que Hobbes se esqueceu de sua própria definição estrita. É preciso, para o desenvolvimento de nossa hipótese, esclarecer um pouco mais esse ponto, na medida em que ele tem influência direta sobre ela. Dado que nossa tese é propor uma interpretação das leis naturais como conclusões da razão na qualidade de cálculo com palavras, devemos esclarecer por que Hobbes utiliza várias vezes a expressão “razão natural” quando se refere às leis de natureza. Finalmente, é preciso também averiguar se esse uso não ameaça a nossa interpretação das leis naturais como deduções da razão linguística.

Notemos, inicialmente, que muitas vezes, apesar do emprego do termo “razão natural”, o texto do *Leviathan* parece se referir justamente à razão como cálculo. É o caso da passagem do capítulo XII, na qual Hobbes afirma que aquilo que desacredita o fundador de uma religião é a imposição de crenças contraditórias. O uso do princípio de contradição é aqui referido à “razão natural”, no entanto o princípio de contradição não diz respeito, levando-se em consideração a teoria de Hobbes, ao

cálculo mental ou prudência, mas à razão compreendida como cálculo verbal.

Em geral, a referência à razão natural se faz em dois principais contextos, o da religião e o da lei natural. Interessa-nos, primeiramente, o emprego no contexto da lei natural, pois algumas vezes Hobbes sustenta que as leis naturais são princípios da razão natural. Se ele se refere várias vezes às leis naturais como princípios da razão natural, então é possível que elas não sejam deduções da razão como cálculo, uma vez que esta é criação humana e não natural. Não faria sentido, portanto, querer afirmar que as leis naturais são deduções da razão. Essa conclusão, entretanto, está na contramão das inúmeras afirmações de Hobbes sobre a racionalidade das leis naturais. É necessário, pois, analisá-la mais detidamente.

A definição geral de lei, porém, não é feita referindo-se a uma razão natural, mas apenas à razão¹⁰¹, pelo que podemos entender, se tomarmos a sério a definição do capítulo V, como estritamente sendo “razão como cálculo”; contudo, em outras passagens, Hobbes associa a lei de natureza à razão natural, como é o caso, por exemplo, do capítulo XXVI: “É um ditame da razão natural, e conseqüentemente uma evidente lei de natureza, que ninguém deve enfraquecer esse poder, cuja proteção ele mesmo pediu, ou intencionalmente aceitou (*received*) contra os demais” (L, XXVI, p. 189. Trad. p. 212). Em outra passagem do mesmo capítulo, Hobbes deixa ainda mais claro que a lei de natureza é acessível pelo uso da razão natural: “A lei de natureza não escrita, ainda que seja fácil para aqueles que, sem parcialidade ou paixão, fazem uso de sua razão natural, deixando, portanto, sem desculpa seus violadores [...]” (L, XXVI, p.190-191. Trad. p. 213).

A própria identificação das leis de natureza como regras da razão expressam certa ambigüidade no tratamento dado por Hobbes à razão. Se, de acordo com o capítulo V do *Leviathan*, a razão é artificial, como então entender que as leis naturais são regras da razão? Ou, inversamente, como compreender que as leis de natureza podem ser também artificiais, na condição de regras estabelecidas pela razão?

É possível que a estratégia de fazer operar no sistema de Hobbes uma distinção entre natureza e artifício não funcione nessa questão. Essa distinção faz sentido quando opomos discurso mental e discurso verbal no pensamento Hobbesiano. O primeiro é natural no sentido em que é um processo comum não só aos homens, mas também aos animais, e

¹⁰¹ “Uma LEI DE NATUREZA (*Lex Naturalis*), é um preceito, ou regra geral, estabelecido pela razão” (L, XIV, p. 91. Trad. p. 113).

cuja origem não está numa invenção humana, mas na própria natureza dos seres, ou seja, o discurso mental, a prudência, nasce com os animais humanos e não humanos. A razão, por sua vez, é uma invenção, um artifício humano, cuja origem não está na sua própria natureza, mas em outro artifício, que é a linguagem. Logo, parece acertado fazer uma leitura do pensamento de Hobbes que leve em consideração essa oposição entre natureza e artifício. Nesse sentido, é possível, por exemplo, ler a oposição entre estado de natureza e estado civil. Enquanto o primeiro é aquele em que se encontram os homens em sua completa natureza, o segundo é uma ficção da razão, um artifício, portanto. A superação do estado de guerra, então, somente parece ser possível com a superação da natureza, que é atingida por intermédio da razão, possibilitando a criação do Estado, uma ficção jurídica que dará conta de resolver os conflitos ligados à condição natural. Essa leitura, no entanto, parece não se ajustar perfeitamente quando analisamos a questão das leis de natureza, justamente pelo fato de Hobbes se referir a elas várias vezes como ditados da razão natural. Não nos parece possível, entretanto, abandonar essa distinção fundamental entre artifício e natureza que ocupa um lugar privilegiado no pensamento hobbesiano. Ora, se um dos argumentos centrais de Hobbes consiste na insistência de que somente na esfera da artificialidade se resolveriam os conflitos originados na esfera da natureza, é necessário considerarmos mais estritamente o papel da razão concebida como artifício na dedução das leis de natureza.

É necessário também considerar as várias declarações de Hobbes sobre a racionalidade das leis de natureza que apontam para uma concepção linguística de razão. Algumas delas sugerem que Hobbes usa o termo “razão natural” para se referir às leis de natureza num sentido pouco preciso e aparentemente apenas retórico:

A esses ditados da razão os homens costumam chamar de leis, mas impropriamente. Porque eles nada mais são do que conclusões ou teoremas relativos àquilo que conduz à conservação e defesa de si mesmos, enquanto que lei, no sentido próprio da palavra, é a palavra daquele que tem comando sobre os outros (L, XV, p. 111).

Apesar de Hobbes não utilizar nessa passagem o termo “razão natural”, é possível, com base nela, supor que o seu uso em outros trechos não tenha um caráter muito rígido. Nesse excerto, Hobbes está

querendo descaracterizar os ditados da razão como leis. Não são leis no sentido próprio do termo porque lei é a palavra de quem tem poder de mando. Se essas supostas leis de natureza são apenas conclusões ou teoremas, então a linguagem de Hobbes aqui está muito mais próxima da noção de razão como cálculo, porque, de acordo com toda a argumentação do filósofo em torno da razão e da ciência, os termos “teorema” e “conclusão” referem-se mais à linguagem da geometria e, portanto, estão mais adequadas à esfera da razão do que da prudência. O que Hobbes quer fazer aqui é descaracterizar as leis naturais como leis num sentido político do termo, ou seja, ele está dizendo que as leis naturais não são verdadeiramente leis porque não emanam de uma autoridade constituída e autorizada pelo contrato. Elas são, nesse sentido, apenas teoremas da razão. Estariam mais próximas de uma concepção de lei científica do que de lei no sentido político do termo¹⁰². Nessa perspectiva, na medida em que não são comandos de uma autoridade soberana, não têm força para obrigar. São apenas conclusões da razão a respeito dos melhores meios para a preservação.

O emprego do termo “razão natural” também é originário do contexto do jusnaturalismo, tradição da qual Hobbes recebeu considerável influência; contudo, ao mesmo tempo que ele retoma essa tradição da filosofia moral e política, também está profundamente motivado pelo interesse na moderna ciência de Galileu. Nesse aspecto, a obra de Hobbes pode ser considerada como o resultado de um conjunto de influências que inclui tanto a tradição jusnaturalista quanto a nova ciência mecanicista e os próprios debates políticos da Inglaterra do seu tempo.

Segundo Sommerville, a teoria política de Hobbes:

Não foi (ou não somente) um sistema dedutivo, mas (também) um diálogo com seus contemporâneos. Sua análise das leis e do estado de natureza, por exemplo, inclui muitos elementos

¹⁰² Zarka aponta com bastante propriedade que a concepção hobbesiana de lei não remete nem a um conceito antigo, no sentido de um princípio de ação que governa os seres de modo imanente, nem a um conceito moderno de lei científica, como uma relação necessária entre fenômenos. A lei é, propriamente, uma declaração da vontade de quem tem direito de mando (Cf *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 1995, p. 147). Nesse aspecto, pensamos que a lei natural não é lei justamente porque não é comando de ninguém, mas uma conclusão da razão sobre a autopreservação. Não é, portanto, sem risco que se pode conceber a lei natural hobbesiana como lei científica, já que, efetivamente ela não parece descrever uma relação necessária entre fenômenos. É apenas como conclusão da razão a respeito de causas e efeitos é que ela pode se aproximar mais de uma lei científica do que de uma lei no sentido político. Zarka, entretanto, a considera como lei no sentido próprio do termo uma vez que é comando de Deus.

tradicionalis, mas também algumas novas doutrinas que permitiu a ele esboçar a conclusão prática extremamente importante (e incomum) de que ninguém pode reclamar direitos de propriedade contra seu soberano – e que, portanto, os reis podem tomar os bens de seus súditos sem seu consentimento¹⁰³.

As constantes referências à razão natural podem ser compreendidas mais adequadamente no interior desse debate com o jusnaturalismo e da emergência da nova ciência. Nesse sentido, o *De Cive* parece expressar mais nitidamente a filiação de Hobbes à tradição da lei natural. Nessa obra, inúmeras passagens refletem um conceito de reta razão muito próximo da tradição: “Por conseguinte, buscar a paz, é um ditado da razão – isto é, a lei de natureza – quando houver qualquer esperança de obtê-la, é um ditado da reta razão, e onde não houver esperança devemos buscar todos os auxílios da guerra” (DCi, I, I, 15, p. 119. Trad. p. 36). O *De Cive* também se distingue por algumas passagens relacionadas à justiça, que parecem estar em contradição ao *Leviathan*, assinalando a possibilidade de uma justiça por natureza:

Mas já que todos reconhecem que é conforme ao direito aquilo que não viola a razão, devemos considerar injustas (*wrong*) apenas as ações que repugnam à razão, ou seja, que contradigam alguma verdade segura, inferida por um correto raciocínio a partir de princípios verdadeiros. E a injustiça (*wrong*) que é cometida, dizemos que é cometida contra a lei (DCi, I, II, 1, p. 122. Trad. p. 38).

É interessante contrastar essa passagem com o *Leviathan*, onde está escrito que por natureza não há justiça ou injustiça, sendo essas características apenas do homem em sociedade (L, XIII). A justiça, nessa obra, é apenas o cumprimento dos contratos. Ludwig observou essa característica e afirmou que o *De Cive* pode ser lido como um tratado estoico da lei natural¹⁰⁴. De todo modo, essas passagens expressam bem as dificuldades de se tratar o conceito de razão na

¹⁰³ SOMMERVILLE, J. P. Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context, 1992, p. 2.

¹⁰⁴ Cf. LUDWIG, B. Hobbes's Leviathan as an Epicurean Response to Theistic Natural Law, 1998, p. 3.

filosofia hobbesiana, que sofre modificações consideráveis ao longo dos textos.

Entretanto, o conceito de razão que aparece no *Leviathan*, conforme mostramos, já está bem distante daquele da tradição. Não se trata mais de uma razão que pode alcançar uma ordem cosmológica que servirá para orientar o estabelecimento de uma ordem política. Trata-se, estritamente, da razão compreendida como cálculo com palavras. Portanto, embora Hobbes utilize a expressão “razão natural” inúmeras vezes no *Leviathan*, é possível afirmar que seu significado não seja estritamente aquele pertencente à tradição da lei natural, mas já esteja contaminado pela novo sentido de razão como cálculo com palavras¹⁰⁵.

Hobbes não apenas retoma a linguagem da lei natural, como também opera uma série de reformulações de acordo com seus interesses tanto políticos quanto científicos¹⁰⁶. Há, sem dúvida, modificações formais e materiais na apropriação da teoria da lei natural por Hobbes, e analisá-las é importante para percebermos o quanto a linguagem dessa tradição ainda opera uma influência no uso dos termos pelo filósofo inglês.

Uma modificação material relevante, por exemplo, diz respeito à posição do soberano diante da lei. Na tradição medieval da lei natural, o soberano está moralmente obrigado diante da lei positiva, na medida em que esta deve espelhar a lei moral¹⁰⁷. Para Hobbes, ao contrário, o soberano não está submetido à lei positiva, tendo em vista que esta é criada por ele e que ninguém pode ser considerado obrigado para consigo.

As modificações formais, que nos interessam para nossa reflexão, não são menos importantes. Em primeiro lugar, Hobbes já estabelece uma distinção entre direito e lei que, segundo ele, teria sido

¹⁰⁵ Novamente citamos a interpretação de Ludwig: “Se nos voltarmos ao *Leviathan*, a primeira coisa que devemos observar é que o conceito de *reta ratio* está totalmente ausente do argumento, e não há passagem correspondente à introdução escolástica da lei de natureza que aparece no *De Cive*” (Hobbes’s *Leviathan* as an Epicurean Response to Theistic Natural Law, 1998, p. 4).

¹⁰⁶ Nesse sentido, por exemplo, merece atenção o trabalho de Strauss (1953), *Natural Right And History*, que trata mais especificamente da relação de Hobbes com a tradição da lei natural. Para uma visão mais geral, é interessante o livro de Tuck (1979), *Natural Rights Theories*, e o livro de Derathé (2009), *Rousseau e a ciência política do seu tempo*, que, apesar de não ter Hobbes como foco, faz uma análise da releitura da lei natural pelos modernos. Trabalhos de menor amplitude também merecem ser consultados como OLAFSON, F. A. Thomas Hobbes and the Modern Theory of Natural Law. *Journal of the History of Philosophy*, v. 4, n. 1, jan. 1966, p.15, e HARVEY, M. *Hobbes’s Conception of Natural Law*. *Southern Journal of Philosophy*, v. 37, n. 3, Fall, 1999, p.441.

¹⁰⁷ Cf. OLAFSON, F. A. Thomas Hobbes and the Modern Theory of Natural Law, 1966, p.15.

negligenciada pela tradição (L, XIV). A definição inicial de lei de natureza como regra da razão que proíbe atos que possam destruir a vida dos indivíduos também se afasta da definição tradicional de lei. É certo que a autopreservação se encontra abarcada pela teoria medieval da lei natural, especialmente em Tomás de Aquino, todavia, para ele a autopreservação é apontada por uma inclinação natural, assim como a família, o objetivo de conhecer a Deus e a vida em sociedade, ou seja, a autopreservação é apenas uma entre as várias inclinações que são reconhecidas pela razão. Bem diferente da concepção de Hobbes, para quem a definição em si mesma de lei é entendida como uma regra da razão que indica a autopreservação. Ao trazer a autopreservação para o centro da discussão, fazendo dela o suporte para a própria definição de lei natural, Hobbes, sem dúvida, está operando uma leitura diferente da tradição medieval.

Se observarmos outro ponto da concepção de lei natural de Aquino, percebemos o quanto a concepção de Hobbes se distancia em relação à tradição medieval cristã. Tomás de Aquino esboça uma tipologia das leis que não aparece na filosofia de Hobbes. No posto mais alto de sua hierarquia, o filósofo cristão coloca a lei divina, definida como o governo racional de Deus. A lei natural é colocada abaixo da lei divina e definida como a participação na lei eterna pelas criaturas racionais, que ocorre por intermédio das “inclinações naturais de suas ações e fins próprios”¹⁰⁸. Significa que a razão tem a capacidade de perceber o que é bom seguindo as inclinações naturais¹⁰⁹.

A concepção de Hobbes é bastante diferente no que se refere à estrutura formal da lei natural. Em primeiro lugar, essa hierarquização da lei não é tão clara em Hobbes. Enquanto para Tomás de Aquino há claramente uma distinção entre a lei natural e a lei divina, sendo aquela dependente desta, Hobbes parece compreendê-las sob um único esquema, declarando que a lei natural, se concebida como ordem de Deus, pode também ser chamada de lei divina. Existe em Hobbes uma distinção um pouco mais clara, mas nem sempre precisa, entre lei natural e lei positiva, mas não entre lei natural e lei divina.

Outra modificação formal introduzida por Hobbes na concepção

¹⁰⁸ Cf. SIGMUND, P. E. Law and Politics. In: KREUTZMAN, N.; STUMP, E. (Ed.). *Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 222.

¹⁰⁹ Segundo Honnefelder, a terminologia usada por Tomás de Aquino nessa parte da Suma Teológica é de origem estoica, mas está relacionada com o conceito de razão prática encontrado na Ética a Nicômaco de Aristóteles. (HONNEFELDER, L. A lei natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a segunda escolástica. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 324-337, set./dez. 2010).

de lei natural está na sua formulação de caráter puramente dedutivo. Ainda que persista um considerável debate em torno do nível de rigor atingido pela dedução oferecida por Hobbes, é inegável que a exposição das leis apresente esse caráter¹¹⁰. Ao expor o conjunto de leis, Hobbes parte de uma definição inicial, da qual as demais leis são retiradas dedutivamente.

Contudo, a modificação mais significativa que Hobbes opera em seu tratamento da lei natural não consiste meramente na sua estruturação sob a forma dedutiva, mas no modo como ele concebe a razão enquanto fruto da linguagem, considerada como cálculo com nomes. A razão, de acordo com o capítulo V do *Leviathan*, é adquirida pela imposição de nomes, ou seja, pela instituição da linguagem. Da imposição de nomes, passa-se ao estabelecimento de proposições, nas quais são feitas conexões entre os nomes. Das conexões entre proposições, instauram-se os silogismos, e o conhecimento de todas as consequências de nomes é o que Hobbes chama de ciência (L, V). Portanto, parece bastante claro que Hobbes compreende a ciência como dependente da linguagem. A estranheza que nos causa, pois, o aparecimento da expressão “razão natural”, pode ser desfeita se compreendermos a questão no contexto da lei natural da qual Hobbes se apropria e introduz modificações fundamentais, na medida em que a interpreta no contexto de um projeto que não é mais o da tradição medieval ou antiga da lei natural¹¹¹, mas

¹¹⁰ Segundo John Deigh: “Hobbes representa esse corpo da lei natural com uma estrutura axiomática. Ele chama a primeira lei de lei fundamental, e assim podemos naturalmente assumir que ele compreende a primeira lei com um postulado em relação ao qual as outras leis são teoremas” (DEIGH, J. *Reason and Ethics in Hobbes's Leviathan*, 1996, p. 37). Alguns autores argumentam que a concepção das leis de natureza sob uma estrutura dedutiva, ou axiomática, não é uma novidade proposta por Hobbes. Morton White sustenta que a apresentação das leis de natureza feita por Tomás de Aquino já apresentava certa estrutura dedutiva (Cf. SIGMUND, P. E. *Law and Politics*, 1993, p. 224).

¹¹¹ Segundo MacPherson, Hobbes rejeitou “os conceitos tradicionais de sociedade, justiça e lei natural, ele deduziu os direitos e os deveres políticos a partir dos interesses e das vontades dos indivíduos dissociados” (MacPherson, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo*, 1979, p. 14). Opinião semelhante é exposta por Ross Harrison. Segundo ele, apesar de a linguagem de Hobbes ecoar a tradição da lei natural divina, ele não poderia aceitar e utilizar essa tese na medida em que não acredita que nós podemos ter um conhecimento das intenções divinas no juízo final, que é o que garante a obrigatoriedade da lei natural para a tradição medieval (Cf. HARRISON, R. *Hobbes, Locke and the Confusion's Masterpiece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 p. 72).

naquele da instauração de um projeto de ciência moderna¹¹².

Diante dessas considerações, é possível afirmar que o emprego da expressão “razão natural” ao longo dos textos não compromete a coerência do projeto filosófico de Hobbes, especialmente no que se refere à distinção entre ciência e prudência, e à concepção de razão como cálculo com palavras, que é central para seus argumentos políticos.

Se analisarmos o ponto de partida da ética, a análise das paixões, percebemos que o termo “razão natural” não aparece. O fato é que as paixões, entendidas como opiniões a respeito das coisas, ainda não estão inseridas no contexto da razão, mas no contexto da mera opinião. As paixões, nesse sentido, podem ser entendidas como naturais, visto que nascem com o homem e uma vez que são parte de um processo que é descrito de modo naturalista. As paixões são, fundamentalmente, movimentos em direção ou de afastamento dos objetos, derivadas do modo como estes contribuem para o aumento ou diminuição do movimento vital, este sim, natural. Todavia, é bom lembrar, como já apontamos no primeiro capítulo, que poucas paixões nascem com o homem, segundo Hobbes, sendo a maioria delas desenvolvidas apenas num contexto relacional com o mundo exterior.

Quando passamos ao momento não descritivo da ética hobbesiana, isto é, ao estabelecimento das leis de natureza, o que aparece é uma exposição dessas leis de modo que lembra muito mais a descrição da razão como cálculo do que a noção de razão natural característica da tradição jusnaturalista. A estrutura dedutiva da exposição das leis é bastante clara, refletindo uma semelhança com o modelo de exposição geométrica louvado por Hobbes. Observemos mais detalhadamente a questão.

Um primeiro argumento a favor da racionalidade linguística das leis naturais é a tese de Hobbes segundo a qual não há nada universal além de nomes, portanto, somente conclusões que resultam de cálculos com nomes podem ser universais. Desse modo, na medida em que Hobbes afirma que as leis naturais são universais significa que somente podem ser assim porque se constituem como cálculos com nomes.

É necessário, no entanto, analisar se a exposição das leis naturais

¹¹² É evidente que a ligação com a nova ciência de Galileu não é a única influência que ocorre na leitura que Hobbes faz da lei natural. O contato com várias obras do pensamento jurídico inglês que estavam disponíveis na grande biblioteca da casa de Cavendish, por exemplo, também irá exercer uma forte influência na sua interpretação da lei natural (Cf. GROVER, R. A. *The Legal Origins of Thomas Hobbes's Doctrine of Contract*. *Journal of the History of Philosophy*, v.18, n. 2, 1980, p.177).

realmente ocorre de acordo com um processo dedutivo característico da razão verbal. Começemos por retomar uma das várias definições de ciência esboçadas por Hobbes:

Em segundo lugar, de um método bom e bem ordenado de passar dos elementos, que são os nomes, para asserções feitas por conexão de um deles com outro, e então para os silogismos, que são as conexões de uma asserção a outra, chegamos ao conhecimento de todas as consequências dos nomes que se referem ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam de ciência (L, V, p. 35. Trad. p. 54).

A ciência começa com a atribuição dos nomes, e o papel da razão é o de operar o cálculo com esses elementos primários de toda a ciência. Esse processo, entretanto, não representa a totalidade do que Hobbes compreende por ciência. No *De Corpore*, ele afirma que os princípios de toda ciência demonstrativa são as boas definições, com base nas quais é possível retirar conclusões necessárias por intermédio do método sintético:

O fim da demonstração é a ciência das causas e das gerações, a qual, se não está nas definições, não pode estar nas conclusões daqueles primeiros silogismos, que nascem das definições. E se não se encontra na primeira conclusão, não se encontrará em nenhuma conclusão ulterior; e, assim, nunca nascerá a ciência, o que vai contra o escopo e o desígnio da demonstração (DCo, I, VI, 13, p. 161).

A ciência depende, portanto, do estabelecimento de boas definições e da correta retirada de consequências dessas definições. As definições são “princípios ou proposições primeiras, são discursos, e porque são empregadas para suscitar na mente do aprendiz a ideia de alguma coisa, se a essa coisa é imposto um nome, a definição não pode ser outra coisa senão a explicação desse nome por meio de um discurso” (DCo, I, VI, 14, p. 161). As definições, segundo Hobbes, eliminam o equívoco em torno dos nomes definidos, determinando o significado do nome definido, exibindo sua noção universal. O filósofo inglês, no *De Corpore*, fornece-nos, inclusive, uma definição da definição, a saber: “a

proposição cujo predicado resolve o sujeito quando isso for possível; e quando não, o exemplifica (DCo, I, VI, 14, p. 163).

Diante dessas considerações, podemos examinar a estrutura da exposição das leis de natureza. O capítulo XIV do *Leviathan* começa justamente com duas definições a partir das quais são deduzidas todas as demais leis: a definição de direito e de lei natural. Hobbes segue, portanto, o método proposto no *De Corpore* e no capítulo V do *Leviathan* de começar por definições precisas e completas dos termos e delas retirar conclusões. O direito de natureza é definido do seguinte modo:

O DIREITO DE NATUREZA, a que os escritores comumente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem tem de usar seu próprio poder, do modo que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados para esse fim (L, XIV, p. 91. Trad. p. 113).

A lei natural, por sua vez, é definida como um “preceito, ou regra geral, estabelecido pela razão, pelo qual um homem é proibido de fazer aquilo que é destrutivo para sua vida, ou se privar dos meios de preservá-la” (L, XIV, p. 91. Trad. p. 113).

Dessas duas definições fundamentais, Hobbes afirma que deriva todas as leis de natureza. Nesse sentido, a primeira lei de natureza aponta que o melhor meio para a preservação é a busca da paz; todavia, o direito de natureza continua operando, na medida em que a mesma regra indica que, caso a paz não seja possível de ser atingida, devemos buscar os recursos da guerra (L, XIV). Que Hobbes esteja derivando a primeira lei da definição de lei natural parece inquestionável. Se por sua própria definição, uma lei de natureza consiste num preceito geral da razão impondo a preservação a todo custo, a razão conclui que o melhor meio para a preservação é a busca da paz. Isso também é verdadeiro em relação às demais. Todas elas são indicações da razão referentes a comportamentos que atingem aquilo que consta na definição de lei natural: a preservação da vida. No caso da segunda lei de natureza, o processo é o mesmo: dado que a razão aponta que a primeira lei indica a busca da paz, é uma conclusão da razão que o ato contratual e a instituição da sociedade civil são os meios mais eficazes para obtê-la.

Não há razão, portanto, para negar que a leis de natureza sejam o resultado de um cálculo, derivadas das definições de lei e direito natural. Resta saber de que tipo de cálculo se trata. Em princípio, trata-se de um tipo de cálculo meio-fim, já que todas as leis de natureza apontam o melhor meio para preservar a vida. A forma desse cálculo é semelhante ao cálculo da prudência, mais especificamente ao que Hobbes chama, no *Leviathan*, de *procura* (seek), que é o cálculo no qual, imaginando seja o que for, procuramos os efeitos que podem por essa coisa ser produzidos (L, III). Sobre esse tipo de cálculo, ele afirma: “Às vezes o homem deseja conhecer o resultado (event) de uma ação, e então ele pensa em alguma ação semelhante no passado, e as consequências dela, uns após outros, supõe que as mesmas consequências se seguirão das mesmas ações” (L, III, p. 22. Trad. p. 40). Contudo, por essa afirmação, já é possível questionar a aproximação entre o cálculo das leis de natureza e o cálculo da prudência. Para calcular as leis de natureza, Hobbes não parte, como o homem prudente, da memória de ações passadas para deduzir as consequências futuras. Ao contrário, Hobbes parte de uma definição clara e precisa de lei natural e dela retira as demais leis. Não se trata, pois, de um mero cálculo de prudência, pois Hobbes não está calculando as consequências das imagens, mas as consequências das definições, o que é conforme o seu conceito de ciência.

Considerar o cálculo das leis naturais como um cálculo de prudência conduz também à negação da universalidade dos resultados desse cálculo. Nesse sentido, Hobbes afirma, logo após a sua definição de prudência, que esse tipo de cálculo, em sua natureza, “nada mais é do que suposição” (L, III). Considerando a insistência de Hobbes na universalidade das leis naturais, não é possível afirmar que essa universalidade possa estar fundada meramente numa suposição; portanto, o tipo de cálculo que estabelece a dedução das leis naturais ultrapassa o nível do discurso mental. Significa que o cálculo das leis de natureza não pode ser considerado como um cálculo com imagens, um cálculo de prudência¹¹³, no entanto ele segue sendo um cálculo meio fim, isto é, de uma definição de lei natural, são calculados os melhores meios para satisfazer o que a definição aponta. Devemos, concluir, portanto, que o cálculo das leis de natureza é um cálculo meio-fim levado a cabo não com imagens, mas com palavras, logo as leis de

¹¹³ É importante ressaltar aqui que é apenas formalmente que as leis naturais são concebidas como uma dedução da razão linguística, ou seja, é sua estrutura expositiva que é racional. Contudo, materialmente, a questão é diferente, ou seja, seguir as leis continua sempre sendo uma questão de prudência no sentido moral, porque segui-las está de acordo com o interesse individual.

natureza são cálculos operados por uma razão linguística.

O modo como essa dedução das leis é feita, a partir da definição inicial de lei, que conduz à primeira lei, da qual são derivadas todas as demais, não contradiz a definição de razão como cálculo com palavras. Trata-se de um cálculo feito do mesmo modo como fazem os geômetras, adicionando linhas, figuras, ângulos, entre outros, ou como os lógicos, ao juntar nomes para fazer uma afirmação, duas afirmações para fazer um silogismo, muitos silogismos para fazer uma demonstração (L, V). Da mesma maneira, o trabalho dos escritores de política consiste em adicionar “pactos para descobrir os deveres dos homens, e os juristas leis e fatos para descobrir o que é certo e errado nas ações dos homens privados” (L, V, p. 32. Trad. p. 51). O trabalho da razão na dedução das leis de natureza é, pois, um cálculo de consequências dos nomes.

A mera estruturação das leis de natureza na forma de uma dedução não parece garantir que Hobbes esteja usando o conceito de razão como cálculo com nomes. Vários comentadores notaram que o modo como ele usa a razão, ao deduzir as leis de natureza, é característico de um cálculo meio-fim¹¹⁴. Desse modo, cálculo verbal e cálculo meio-fim não se constituíam no mesmo processo. O cálculo meio-fim estaria relacionado ao discurso mental regulado por um desejo, o qual Hobbes nomeia de busca (*seek*) (L, III). O filósofo inglês associa esse tipo de discurso mental à capacidade de invenção, que é uma “busca das causas de algum efeito presente ou passado, ou dos efeitos de alguma causa passada ou presente” (L, III, p. 21. Trad. p. 40). O problema com essa interpretação das leis de natureza está na desconsideração da distinção entre razão e prudência. O tipo de discurso mental guiado por um desejo ao qual Hobbes chama de busca está na esfera da prudência que se contrapõe à ciência. O projeto hobbesiano de instituição de uma filosofia civil visa justamente superar o nível da prudência, pois esta permanece sempre o *locus* próprio da paixão, portanto, trata-se do nível da opinião, da incerteza. Logo, compreender as leis de natureza como fundadas no nível epistemológico da prudência, parece contradizer as declarações de Hobbes a respeito de sua

¹¹⁴ HOEKSTRA, K. Hobbes on Law, Nature, and Reason, 2003; MURPHY, M. Desire and Ethics in Hobbes’s Leviathan: A response to professor Deigh. *Journal of the History of Philosophy*, v. 38, n. 2, p. 259-269, 2000.

universalidade¹¹⁵.

Fundamentalmente, o que parece errado nessa interpretação da lei natural é a tentativa de dissociar, em sua totalidade, o conceito de razão verbal do conceito de cálculo meio-fim. Como se o primeiro fizesse parte da esfera da racionalidade e da ciência e o segundo, da prudência. O cálculo meio-fim perpassa os dois planos descritos por Hobbes, ciência e prudência, e o que distingue os dois não é o fato de a prudência ser um cálculo meio-fim e a razão não ser, mas sim o uso das palavras. Os dois tipos de cálculos podem ser, portanto, cálculos meio-fim, e o que os diferencia é que razão consiste na utilização de nomes. Devemos observar também que Hobbes não emprega o termo “cálculo meio-fim”, o qual, como sabemos, faz parte de uma terminologia adotada posteriormente. O que ele faz no capítulo V do *Leviathan* é afirmar que a diferença da razão para a prudência está no uso dos nomes como unidades de cálculo. Enquanto esta opera um cálculo das consequências das imagens – pressupondo, assim, a mesma falta de necessidade da relação causa-efeito tal como ela aparece aos sentidos –, a razão, ao fazer um cálculo com palavras, supera essa mesma condição. Somente desse modo atingimos o conhecimento necessário e universal, característico da concepção hobbesiana de ciência.

A razão, portanto, também pode ser compreendida como uma espécie de cálculo meio-fim, mas num sentido diferente do cálculo meio-fim operado na prudência. As leis naturais podem ser entendidas como cálculos meio-fim no sentido de que há um fim posto pelas paixões, a preservação, e a razão calcula os melhores meios para esse fim. As leis de natureza, desse modo, são regras da razão verbal. Não parece, então, fazer sentido opor cálculo meio-fim a cálculo verbal. O que faz sentido, segundo o esquema de Hobbes, é a oposição entre cálculo com imagens e cálculo com palavras. Aí está a verdadeira distinção entre prudência e ciência. É nesse sentido que devem ser compreendidas as afirmações de Hobbes a respeito da eternidade e imutabilidade das leis de natureza. Elas são imutáveis e eternas no

¹¹⁵ É importante esclarecer que, aqui, tomamos o termo prudência no sentido estritamente hobbesiano, isto é, como cálculo mental. A oposição, portanto, ocorre entre prudência e razão. No entanto, se tomarmos o termo prudência num sentido mais comumente empregado na linguagem ética, como algo oposto a uma moral desinteressada, então, certamente, consideramos que as leis naturais são regras de prudência. Nesse sentido, a oposição ocorreria entre um conjunto de princípios morais absolutamente desinteressados e princípios restritivos cujo fundamento está no interesse. Nesse caso, parece-nos que as leis de natureza hobbesianas podem ser consideradas como sendo prudenciais. No entanto, no texto, quando negamos que as leis naturais sejam regras de prudência, fazemos isso no sentido hobbesiano, ou seja, afirmando que as leis naturais são regras da razão.

sentido de que são conclusões universais, ou seja, válidas em qualquer tempo¹¹⁶. É isso que as diferencia das conclusões da prudência, que são sempre meras conjecturas a respeito da possibilidade de repetição dos mesmos efeitos em relação às mesmas causas.

2.2.1 Razão, lei natural e estado de natureza

A tentativa de propor uma leitura das leis naturais como conclusões da razão compreendida como cálculo verbal, com certeza, engendra dificuldades. Além da própria dificuldade de sustentar essa leitura tendo como base os argumentos de Hobbes, essa leitura, quando admitida, parece não se ajustar com outros argumentos do filósofo. Analisaremos, a seguir, dois principais problemas derivados da defesa dessa interpretação. O primeiro deles relaciona-se com a compreensão da lei natural pelos homens naturais. Dado que as leis naturais são uma dedução da razão compreendida como cálculo verbal, como os homens naturais, aparentemente pouco desenvolvidos, poderiam ter acesso a essas leis? O segundo problema está relacionado à articulação dessa tese com as passagens nas quais Hobbes atribui um papel à razão na origem do conflito. Desse modo, se a razão como cálculo deduz as leis naturais, que indicam a paz, como podem ser interpretadas as passagens nas quais Hobbes atribui à razão um papel significativo para a origem do conflito?

Tomemos a primeira questão: se as leis naturais devem ser concebidas do modo como defendemos, torna-se difícil aceitar que elas sejam compreensíveis pelos homens no estado de natureza, na medida em que, nesse estado, não há o desenvolvimento da cultura, portanto, podemos pressupor, nem o desenvolvimento da racionalidade como cálculo com palavras. Basta lembrarmos a descrição do estado de

¹¹⁶ Alguns autores interpretam de modo bem diferente essas afirmações. Hoekstra, por exemplo, afirma que as leis são eternas e imutáveis porque são comandos de Deus. Entretanto, não é isso que Hobbes afirma no *Leviathan*. Ele diz que as leis são imutáveis e eternas porque a injustiça e a ingratidão jamais poderão ser legítimas, ou seja, jamais serão racionais, no sentido que a prática da injustiça (não cumprimento de contratos) e da ingratidão nunca serão os meios mais eficazes para a garantia da autopreservação. Hoekstra parece confundir essas afirmações de Hobbes com a discussão sobre o que faz uma lei ser uma lei. Nesse sentido, se lei, no sentido político do termo, é a palavra de quem tem direito de mando, as leis naturais são consideradas leis apenas se concebidas como comandos de Deus (Cf. Hobbes on Law, Nature, and Reason, 2003, p. 112 et seq.). De modo similar, Zarka afirma que “o poder irresistível e eterno de Deus funda a imutabilidade e universalidade das leis de natureza” (*Hobbes et la Pensée Politique Moderne*, 1995, p. 149).

natureza Hobbesiano:

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há o cultivo da terra, nem navegação, nem o uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há reconhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta (L, XIII, 1997, p. 109).

Essa descrição do estado de natureza parece limitar o uso da razão enquanto cálculo. Uma condição na qual não há nem sequer a possibilidade de realização de atividades mais básicas – o cultivo da terra, por exemplo – não poderia permitir aos homens o acesso a um tipo de racionalidade que é exigida para a compreensão das leis de natureza. Seria, pois, exigir demais de indivíduos em tal condição um tipo de raciocínio tão sofisticado quanto aquele necessário para a dedução das leis de natureza. Diante disso, seria impossível compreender como os homens poderiam orientar-se pelas leis de natureza para estabelecer o contrato. Em última instância, compreender as leis de natureza como deduções da razão linguística torna problemático explicar como os homens naturais podem compreendê-las para estabelecer o contrato.

Podemos encontrar nas críticas de Rousseau à concepção da lei natural dos teóricos modernos uma clara consciência desse aparente dilema que se apresenta à concepção do estado de natureza hobbesiano. Segundo Rousseau, a lei natural, tal como concebida por Hobbes, Grotius e Pufendorf, dificilmente seria compreendida pelo homem natural, completamente despido de qualquer tipo de desenvolvimento social:

Os modernos só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas relações com os demais seres, limitando conseqüentemente ao único animal dotado de razão, isto é, ao homem, a competência da lei natural; definindo, porém, esta lei cada um a seu modo, estabelecem tudo sobre princípios tão metafísicos que há, mesmo entre nós, muitas poucas pessoas em situação de compreender esses princípios, em lugar de

poderem encontrá-los por si mesmos¹¹⁷.

A crítica de Rousseau se direciona a dois pontos específicos da teoria do direito natural moderno. Primeiro, ele não concorda com a compreensão de lei natural como regra da razão, e segundo, pensa que os filósofos do direito natural não foram radicais o bastante ao tentar compreender o homem natural. Essa crítica já delinea o problema que procuramos mostrar quando nos propomos a conceber as leis naturais como cálculos da razão linguística. Se os teóricos do contrato não foram capazes de radicalizar suficientemente o processo de abstração para se chegar ao homem natural, significa que o concebem com características que são iguais ao homem social. Em contrapartida, ao conceberem a lei natural, fazem-no de tal modo que somente homens já vivendo em uma sociedade organizada poderiam ter acesso a ela. De modo que, caso a lei natural fosse tal como apresentam esses autores, os homens naturais teriam que utilizar “para o estabelecimento da sociedade, luzes que só se desenvolvem com muito trabalho e para poucas pessoas, no próprio seio da sociedade”¹¹⁸.

A crítica de Rousseau, portanto, já aponta um problema para a concepção da lei natural como cálculo da razão linguística: se o estado de natureza é de tal modo que não há indústria, cultura, arte, ciência, entre outras, então, parece bastante razoável que não há também racionalidade entendida como cálculo com palavras. Se for assim, os homens não poderiam realmente ter acesso às leis naturais caso elas fossem deduzidas por uma razão linguística. Se Hobbes realmente foi radical no seu experimento mental, despindo o homem de todos os seus conteúdos sociais e artificiais, não poderíamos atribuir a eles um tipo de racionalidade entendido como cálculo verbal, tendo em vista que ela é artificial. A crítica de Rousseau é dupla: Hobbes e os demais teóricos modernos não radicalizaram suficientemente a abstração de todas as características sociais no seu processo de descrição do homem natural¹¹⁹ e, por outro lado, conceberam a lei natural de um modo tão sofisticado

¹¹⁷ ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril, 1983a, p. 229-230.

¹¹⁸ ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, 1983a, p. 230.

¹¹⁹ No século XX, MacPherson parece ecoar a interpretação de Rousseau. Segundo ele, o homem natural descrito por Hobbes não está despido de todas as características sociais. Tratar-se-ia, segundo MacPherson, do homem característico da nascente sociedade de mercado. (Cf. MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 21 et seq.).

que o homem natural não poderia compreendê-la.

Se levarmos esse raciocínio adiante e considerarmos, ao contrário do que propõe Rousseau, que Hobbes realmente radicalizou seu projeto de conceber o homem natural, chegamos a um paradoxo ainda mais incômodo para a sua teoria, porque, se a linguagem e, por consequência, a razão não são naturais, torna-se difícil compreender como é possível a instituição do contrato que dá conta de superar a condição natural. Se os homens não possuem de fato linguagem e, portanto, não compreendem a lei natural, como podem eles contratar?

Esse dilema tem sido observado por vários estudiosos de Hobbes. Hoekstra, por exemplo, admite esse paradoxo, porque, segundo ele:

A condição natural é composta de indivíduos isolados em estado de guerra com outros, não havendo comunidade na qual a linguagem pudesse nascer; e porque a linguagem é necessária para contratos, não haveria condição de contratar na condição natural, como a teoria de Hobbes admite¹²⁰.

Hoekstra, no entanto, também afirma que esse paradoxo é apenas aparente e bastante fraco como objeção ao sistema de Hobbes, uma vez que a linguagem poderia nascer dentro de famílias, facções e estados que são admitidos por Hobbes na condição natural¹²¹. Essa solução de Hoekstra somente é possível porque ele aceita a interpretação segundo a qual o estado de natureza hobbesiano é histórico. Sendo assim, se considerarmos as relações internacionais, os Estados encontram-se numa condição de guerra uns com os outros, o que não impede que a linguagem surja entre os indivíduos no seu interior. A linguagem, ainda de acordo com Hoekstra, poderia também nascer dentro dos grupos ou facções que se formam no próprio estado de natureza tendo em vista que, se esse estado é histórico, realmente esses grupos de facções se desenvolveram antes da instituição dos Estados.

O problema dessa interpretação é que ela só funciona se aceitarmos a premissa de que Hobbes concebia o estado de natureza não como uma hipótese teórica, mas como um momento histórico da humanidade. Como sabemos, essa leitura é duvidosa, pois, apesar de

¹²⁰ HOEKSTRA, K. Hobbes on the Natural Condition of Mankind. In: SPRINGBORG, P (Org.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 119.

¹²¹ HOEKSTRA, K. Hobbes on the Natural Condition of Mankind, 2007. p. 119.

algumas afirmações de Hobbes apontarem para essa direção, em geral ele declara que a existência real desse estado é irrelevante para o seu argumento. Ainda que Hobbes afirme que existam lugares nos quais ainda se vive assim – entre os selvagens da América, por exemplo –, o seu argumento prescinde dessa constatação histórica. Procuramos, a seguir, detalhar nosso argumento em favor dessa interpretação, visando demonstrar que somente é possível resolver os dilemas aparentes sobre essa questão se concebermos o estado de natureza como mera hipótese teórica. Hobbes não tem intenção de produzir uma história do surgimento dos Estados, mas nos convencer a respeito da obediência a um poder soberano e, para isso, tenta nos convencer, usando o argumento segundo o qual a obediência é condição *sine qua non* da vida social¹²².

Essa dificuldade em articular um conceito de estado de natureza no qual os homens existem totalmente desprovidos de suas características sociais com uma noção de lei natural como dedução da razão favorece a interpretação prudencial dessas leis. Desse modo, admitindo-se as leis naturais como cálculos prudenciais, não haveria nenhum problema em concebê-las como acessíveis aos homens naturais.

De fato, a prudência, como é concebida por Hobbes, está presente no estado de natureza, já que ela não necessita da linguagem, mas apenas da experiência. É possível, portanto, simularmos a sua presença no experimento mental sugerido pelo filósofo inglês, no entanto não é esse tipo de cálculo que ele está considerando como aquele que deduz as leis de natureza. É preciso lembrar que a prudência não é infalível e que suas conclusões não atingem a condição de necessidade e universalidade:

Só o presente tem existência na natureza, as coisas passadas têm existência apenas na memória, mas as coisas que estão para vir não têm existência alguma, sendo o futuro apenas uma ficção do espírito, aplicando as consequências das ações passadas às ações que são presentes, o que é feito com muita certeza por aquele que tem mais experiência, mas não com certeza suficiente (L, III, p. 22. Trad. p. 41).

¹²² Desse modo, o debate sobre a possibilidade de os homens poderem sair ou não do estado de natureza parece estar em segundo plano, pois, dado que o estado de natureza é apenas uma ficção teórica, importa menos se eles realmente teriam condições para escapar dessa condição. O relevante no argumento de Hobbes é a prova de que um estado de natureza seria necessariamente uma condição de guerra de todos contra todos.

Essa condição de incerteza não é característica das leis naturais que são, segundo Hobbes, imutáveis e eternas (L, XV). As leis de natureza não são, do ponto de vista formal, condicionais, pois representam conclusões necessárias deduzidas pela razão. Não podem, portanto, ser consideradas, no sentido epistemológico, como meras regras da prudência. Do ponto de vista material, podemos afirmar que as leis são condicionais, na medida em que não impõe uma obrigação incondicional, mas, formalmente, a sua conclusão é sempre universal. Por exemplo, que a busca da paz é sempre o melhor meio para a preservação da vida é uma conclusão necessária da razão, ainda que não imponha uma obrigação incondicional.

É possível tomar as leis naturais como regras de prudência apenas no sentido de que são regras que conduzem à autopreservação, ou seja, ligadas ao autointeresse, entretanto esse é um emprego não epistemológico do termo. É sob essa base que se tem argumentado para provar que a ética de Hobbes não é uma ética genuína, tendo em vista que o fundamento motivacional do cumprimento da lei é o puro autointeresse. No entanto, esse emprego desconsidera a terminologia hobbesiana, segundo a qual a prudência está relacionada ao cálculo sem palavras, e a ciência é um cálculo com palavras. Nesse sentido, a distinção hobbesiana entre prudência e razão não diz respeito ao problema da motivação, mas apenas à forma do cálculo. Desse modo, tanto a razão quanto à prudência podem indicar a autopreservação. Não negamos que as leis naturais tenham seu fundamento último no autointeresse, todavia afirmamos que essas leis são regras da razão e não da prudência. Portanto, é apenas num sentido não hobbesiano do termo que podemos afirmar que a ética de Hobbes é puramente prudencial¹²³.

Desse modo, se não podemos compreender as leis naturais como regras de prudência, o dilema com relação à sua compreensão pelos indivíduos do estado de natureza permanece. Se no estado de natureza não há, como afirma Hobbes, nem artes, nem indústria, nem cultura, nem ciência, como podem os homens nesse estado deduzirem as leis naturais? O modo como Hobbes concebe as leis de natureza é tão

¹²³ Nesse sentido, Barnouw afirma que, apesar da crítica à prudência em Hobbes ter uma conotação política, ligada à sua condenação da *common law*, ela se apresenta totalmente fora do quadro da teoria política, estando relacionada unicamente com a epistemologia, ou seja, conforme afirmamos, prudência não se refere ao saber prático tal como era entendido por Aristóteles, mas unicamente ao tipo de cálculo mental sem palavras, limitado e falível (Cf. BARNOUW, J. Prudence et Science chez Hobbes. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990, p. 107).

sofisticado que somente poderia ser compreendido por um verdadeiro cientista. Como poderiam os homens naturais, embrutecidos como são (L, XIII), deduzirem as leis de natureza seguindo o método geométrico e, posteriormente, instituírem o estado por intermédio de um contrato, artifício da linguagem, que também parece inacessível a esses indivíduos?

O dilema somente se resolve se concebermos que Hobbes não está querendo contar a história do surgimento das sociedades, ou seja, se atribuírmos ao estado de natureza hobbesiano um caráter não histórico e puramente hipotético ou lógico. Desse modo, a descrição das leis de natureza não deve ser compreendida como um momento histórico em que os homens naturais, convencidos de que a situação de guerra não é a melhor condição para a garantia de sua preservação, entram em um acordo e instituem a soberania. Nesse sentido, compreendemos que o conjunto das leis de natureza consiste numa sofisticada dedução *more geometrico* que somente pode ser levada a cabo por um cientista. Ora, esse cientista que deduz as leis de natureza não é este ou aquele homem do estado de natureza, mas um cientista no plano idealizado tal qual o proposto por Hobbes ou, em última instância, seria o próprio Hobbes como artífice de seu sistema; isto é, o papel da hipótese do estado natural é apenas um artifício encontrado pelo filósofo inglês para levar adiante sua defesa da necessidade da submissão. Ele consiste num momento necessário e fundamental na sua argumentação a favor da obediência política. O texto das leis de natureza somente seria acessível a homens já civilizados, os homens do tempo de Hobbes, que são o público a quem elas se dirigem e para quem foram deduzidas. E, ainda assim, é preciso considerar, mesmo civilizados e racionais, poucos homens conseguem compreender efetivamente o raciocínio dedutivo empregado na exposição dessas leis, em virtude da força das paixões que continuam atuando. É bom lembrar que ele afirma que as leis de natureza “são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes” (L, XVII, p. 117. Trad. p. 141). Esse alerta de Hobbes não se refere aos homens naturais, mas aos homens já civilizados, vivendo no século XVII; portanto, o argumento do estado de natureza é um empreendimento radicalmente hipotético e não histórico. E somente dessa forma podemos evitar o dilema da compreensão da lei natural pelos homens naturais.

Tomando o estado de natureza nesse sentido, podemos compreender melhor as próprias tentativas de Hobbes para solucionar o problema, do qual estava bastante consciente. De certo modo, esse

problema está ligado à questão do conhecimento da lei natural, que aparece em outros autores da tradição da lei natural – Tomás de Aquino, por exemplo¹²⁴. Hobbes tenta solucionar o problema nas três apresentações de sua filosofia política. Nos *Elements*, ele declara que, para sabermos se uma ação é justa ou não, há um modo bastante simples, que não exige nenhum raciocínio sofisticado. Basta, segundo Hobbes “Que um homem imagine a si mesmo no lugar da parte com quem trata e, reciprocamente, imagine esta no seu lugar” (EL, I, 17, 9). Trata-se, como o próprio Hobbes formula logo em seguida, da regra de ouro. Nos *Elements*, o recurso à regra de ouro parece ser a maneira encontrada por ele para resolver o problema do conhecimento da lei natural pelos indivíduos que não dispõem de mecanismos sofisticados de reflexão¹²⁵. No *Leviathan*, o argumento é semelhante. Hobbes demonstra estar ciente do problema, afirmando que pode parecer que sua dedução das leis naturais é demasiadamente sutil para ser apreciada pelos homens, não obstante “elas foram concentradas num resumo fácil, inteligível, mesmo para aqueles de capacidade inferior, que é: *Não faças aos outros, aquilo que não farias a ti mesmo*” (L, XVI, p. 108. Trad. p. 131). Colocar-se no lugar dos outros, portanto, é o exercício que qualquer homem pode fazer para descobrir se suas ações são permitidas pela lei de natureza. De acordo com esse argumento, não é necessário qualquer tipo de raciocínio verbal para a compreensão das leis naturais.

Entretanto, devemos nos perguntar se essas declarações de Hobbes resolvem o problema na sua totalidade. Relativamente ao conhecimento da lei natural, esse argumento parece ser a solução, todavia, se pensarmos de modo mais amplo no paradoxo entre a definição da lei natural como regra da razão verbal e a concepção de homem natural privado de razão, o argumento não parece oferecer uma boa solução. Ao contrário, parece colocar um problema a mais no sistema de Hobbes, uma vez que a impressão é que as leis naturais podem ser conhecidas tanto por um rigoroso raciocínio verbal quanto por um mero exercício de se colocar no lugar do outro que não necessita da razão verbal, estando, portanto, na esfera da prudência. Ora, isso parece inviabilizar toda a tentativa de Hobbes de mostrar que o conflito somente pode ser evitado por meio da superação do nível da prudência, porque, se os homens de fato pudessem compreender totalmente a lei natural utilizando-se só da prudência, não haveria sentido em Hobbes

¹²⁴ Cf. HARRISON, R. *Hobbes, Locke and the Confusion's Masterpiece*, 2003, p. 76.

¹²⁵ Segundo Harrison, a regra de ouro resolve o problema do conhecimento da lei natural (Cf. *Hobbes, Locke and the Confusion's Masterpiece*, 2003, p. 76).

insistir numa filosofia civil cujo objetivo está na instauração da racionalidade.

Podemos tentar imaginar também se, apenas a partir desse experimento de se colocar no lugar do outro, os indivíduos poderiam chegar à mesma conclusão que chegamos ao analisarmos a totalidade das leis naturais, isto é, a necessidade da soberania absoluta. A regra de ouro, ainda que seja a suma das leis de natureza, não parece ter as mesmas consequências lógicas que tem uma dedução das leis de natureza. Ela deve ser compreendida mais como um teste para saber se as ações estão de acordo com as leis naturais, todavia não parece que a regra de ouro daria conta de fundar a instituição do Estado, resolvendo o problema da guerra na sua totalidade.

O simples apelo à regra de ouro não parece, portanto, resolver a questão da dedução das leis naturais pelo homem natural. É somente, como já afirmamos, ao concebermos a radicalidade hipotética do estado de natureza que compreendemos melhor a questão. Resta-nos agora a tarefa de analisar mais especificamente o argumento do conflito no estado de natureza e entender qual é efetivamente o papel que a razão opera para sua deflagração.

2.3 A RAZÃO E O CONFLITO NO ESTADO DE NATUREZA

Um dos argumentos mais básicos de Hobbes em favor da soberania consiste na demonstração da sua indispensabilidade para a vida social, condição sem a qual o convívio humano torna-se uma guerra de todos contra todos. Hobbes afirma também, no final do capítulo XIII do *Leviathan*, que a razão indica as normas para a paz. Não há dúvidas, portanto, que vários textos de Hobbes permitem uma interpretação no sentido de compreender a razão como desempenhando um papel central na sociabilidade e na solução do conflito; no entanto, há algumas passagens que parecem indicar uma direção contrária, isto é, apontam na própria razão humana certo protagonismo também na origem da guerra. Assim, na medida em que estamos desenvolvendo uma leitura da razão humana tomada como cálculo verbal que estabelece as leis de natureza, torna-se necessário investigar mais detalhadamente a questão no sentido de compreender como essas passagens aparentemente destoantes se encaixam no nosso argumento. Isso implica investigar as causas da guerra e entender como essa argumentação se ajusta no interior do projeto filosófico de Hobbes.

Tem sido comum interpretar os argumentos de Hobbes sobre a guerra exclusivamente da perspectiva de sua teoria sobre a natureza humana, mais especificamente sobre as paixões¹²⁶. Tradicionalmente, o argumento de Hobbes tende a ser resumido da seguinte forma: as paixões irracionais conduzem o homem à violência e à guerra, sendo necessária a razão para conduzir o homem à saída desse estado mediante a instituição da soberania. Essa leitura é suportada por ampla evidência textual no *De Cive*, mas pode ser questionada a partir de um exame mais detalhado do *Leviathan*.

As passagens do *De Cive* sobre a guerra tendem a nos fazer pensar que apenas as paixões são causas do conflito, permitindo uma leitura na qual a causa última dessa condição pode ser retirada diretamente de uma consideração pessimista da natureza humana, segundo a qual há uma tendência natural para a violência.

O *De Cive* parece nitidamente afirmar que há uma paixão que conduz os homens à violência: “Todos os homens no estado de natureza têm desejo (*desire*) e vontade (*will*) de ferir” (DCi, I, 1, 4, p. 114). Esse impulso à violência é originado a partir de duas causas: a igualdade e a vaidade ou vã glória. Os homens atacam os outros basicamente por dois motivos: ou se sentem iguais e, por isso, exigem para si o mesmo que os outros, ou se sentem superiores e exigem dos outros tanto respeito quanto pensam ter direito:

A vontade (*will*) de ferir deste homem [o vaidoso] nasce da vã glória, e da falsa estima que ele tem de sua própria força; o do outro [daquele que ataca por causa da igualdade], provém da necessidade de defender a si mesmo, sua liberdade e seus bens, contra essa violência dos homens (DCi, I, 1, 4, p. 114).

A vontade de causar dano, portanto, nasce das paixões, parece ser o que Hobbes quer dizer. Nesse sentido, ele estaria sendo coerente com sua teoria da vontade, mais tarde descrita no *Leviathan* como “o último apetite na deliberação”. No caso da vaidade, essa origem passional da vontade de ferir é bastante clara. No caso da igualdade, a questão torna-se um pouco mais complexa. A igualdade não é uma paixão, mas uma

¹²⁶ Strauss, por exemplo, afirma que a paixão da vaidade é determinante para a geração do conflito, enquanto outra paixão, o medo, é responsável pela possibilidade de solução (Cf. *The Political Philosophy of Tomas Hobbes*, 1963, p. 11 et seq.). Em sentido bastante próximo, está o argumento de Oakeshott (Cf. *Hobbes on Civil Association*, 1975, p. 86 et seq.).

condição externa que os homens reconhecem em relação aos demais. Não há em Hobbes uma paixão natural por igualdade, mas, ao contrário, o que há é a vaidade, uma paixão que conduz os homens a se considerarem superiores aos demais. Logo a igualdade não é em si a paixão que conduz à vontade de causar dano, mas ela é origem, como condição externa, para o surgimento de outra paixão, da qual Hobbes não trata nesse parágrafo, mas que podemos subentender como o desejo de possuir qualquer bem necessário à sobrevivência. Ao reconhecer os outros como iguais, surge o desejo de possuir o que eles possuem, que se traduz em competição. Esse desejo, quando escolhido mediante um processo de deliberação, também dá origem à vontade de causar dano. Competição e vã glória, portanto, são reconhecidas por Hobbes como as causas da guerra. E, sem dúvida, a ênfase incide sobre a segunda. Os combates mais ferozes, afirma Hobbes, ocorrem por causa da vaidade:

Pois não aprovar o que um homem diz, nada mais é do que acusá-lo tacitamente de um erro sobre aquilo que está falando [...] Isso transparece no fato de que não há guerras mais ferozmente travadas do que aquelas entre seitas da mesma religião e facções do mesmo estado (DCi, I, I, 5, p. 114).

A desconfiança, princípio central para o argumento da guerra no *Leviathan*, aqui aparece de modo secundário e indireto. Antes, Hobbes descreve o direito natural, que também atua na origem da guerra. O raciocínio do filósofo inglês consiste, no *De Cive*, em definir o direito como liberdade para utilização das faculdades em conformidade com a reta razão, cujo fundamento último é a defesa da vida (DCi, I, 1, 7), em seguida, argumenta que o direito aos fins também concede o direito aos meios (DCi, I, 1, 8) e que, por consequência, todos têm direito a todas as coisas e, finalmente, que esse direito é nulo, tendo em vista que todos possuindo tudo, não possuem efetivamente nada (DCi, I, 1, 11). O direito a todas as coisas, no *De Cive*, é introduzido antes da guerra, procedimento inverso ao utilizado mais tarde no *Leviathan*, em que Hobbes primeiro descreve a guerra e dela deduz o direito a todas as coisas. O direito natural não é, pois, consequência da guerra, mas está entre suas causas¹²⁷, segundo a argumentação do *De Cive*.

¹²⁷ Nos livros anteriores, Hobbes introduz o direito a todas as coisas antes de sua explicação das causas do conflito e, conseqüentemente, inclina sobre ele, mais fortemente do que no *Leviatã*, a causa da guerra (HAMPTON, J. *Hobbes and The Social Contract Tradition*, 1986, p. 60).

A desconfiança, no *De Cive*, somente aparece depois de toda essa argumentação sobre as causas da guerra, e parece mais ser concebida aqui como uma característica dessa condição do que propriamente como uma de suas causas. A passagem na qual ela aparece é a seguinte:

Se agora, para essa tendência natural dos homens a se ferirem uns aos outros, que eles derivam de suas paixões, mas principalmente de uma vã estima de si mesmos, somarmos, o direito de todos a tudo, por meio do qual alguém, com direito, invade, e o outro, com direito, resiste, surgem então contínuos zelos e suspeitas por todos os lados (DCi, I, 1, 12, p. 117).

A desconfiança, portanto, não opera na forma de um princípio causador, como irá ocorrer no *Leviathan*, mas, ao contrário, é uma constatação da condição resultante das paixões e do direito natural. Essa condição de constante desconfiança é uma das características da condição de guerra de todos contra todos e, em relação a isso, não difere muito do *Leviathan*. A guerra é descrita, imediatamente depois dessa passagem, do seguinte modo: “Pois o que é a guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos?” (DCi, I, 1, 12, p. 117).

A análise da descrição do estado de natureza e da guerra no *De Cive* pode autorizar uma leitura que entende o problema do estado de natureza como o da dicotomia paixão/razão. Teríamos, de um lado, as paixões como exclusivas causas da guerra e, de outro, razão, como possibilidade para sua superação. Desse modo, teríamos sim uma ênfase nos aspectos da natureza humana como fatores desencadeadores do conflito. Existe, considerando as passagens descritas, uma propensão da natureza humana à violência mútua, que somente pode ser amenizada a partir do uso da razão¹²⁸.

Essa leitura, entretanto, não se ajusta de modo tão preciso aos argumentos do *Leviathan*. Nessa obra, Hobbes modifica o argumento, descrevendo a guerra antes do direito a todas as coisas, e essa modificação tem consequências importantes para o seu argumento, pois, nesse caso, o direito natural somente se torna direito a todas as coisas

¹²⁸ Segundo Hampton, encontramos no *De Cive* passagens que embasam tanto uma explicação do conflito tendo como base as paixões quanto uma explicação com base na racionalidade. No entanto, “a ênfase clara é na busca por glória como causa” (*Hobbes and the Social Contract Tradition*, 1986, p. 67).

numa condição de guerra. Todavia, a modificação mais substancial que tem consequências para a compreensão da origem da guerra está na introdução de uma terceira causa: a desconfiança. Como vimos, no *De Cive*, a desconfiança não aparece como causa, mas como uma característica da condição de guerra. A introdução da desconfiança entre as causas da guerra tem levado alguns comentadores a apontar que não somente as paixões, mas também a razão tem um papel na origem do conflito¹²⁹. A explicação para essa tese é uma compreensão da desconfiança como uma forma de raciocínio e não como mais uma paixão.

É nesse sentido que argumentam os autores que interpretam a filosofia de Hobbes, recorrendo à teoria dos jogos, compreendendo o estado de natureza como um típico caso de raciocínio probabilístico¹³⁰. Se efetivamente o estado de natureza é um caso de raciocínio probabilístico ou, para usar um termo mais preciso, estratégico, então, torna-se mais clara a participação da razão na consecução da guerra, ou pelo menos, a possibilidade do uso da razão no estado de natureza. Desse modo, não é possível compreender a filosofia política como a mera luta da razão contra as paixões, mas como uma simulação do comportamento dos indivíduos sem o estado no qual há vários fatores agindo, entre os quais a racionalidade. Segundo Kavka, o estado de natureza é um argumento no qual a sociedade é dissolvida para observar o resultado da interação entre os indivíduos sem a presença do Estado, no qual “os indivíduos, cujo comportamento e modelos de interação são o conteúdo da teoria, não são pessoas reais, mas pessoas idealizadas que se supõe possuírem certas propriedades – racionalidade, certas crenças

¹²⁹ McNeilly (*The Anatomy of Leviathan*. London: Macmillan & Co, 1968) afirma que é a racionalidade da antecipação que gera a guerra de todos contra todos. Kavka (*Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986) também aponta o papel da racionalidade na causa da guerra, porém, contrariamente à tese de McNeilly, afirma que, dependendo das condições, a razão pode conduzir à cooperação e não ao ataque. Sadler (*Reason as danger and remedy for the modern subject in Hobbes' Leviathan*, 2009, p. 1100) afirma que a razão não somente propõe a saída para a guerra, mas também aumenta o perigo de sua deflagração.

¹³⁰ Os mais conhecidos comentadores a se utilizarem dos modelos da teoria dos jogos para interpretar o estado de natureza hobbesiano são Kavka, Hampton e Gauthier. Há outros, no entanto, que também recorreram ao dilema do prisioneiro para interpretar os argumentos de Hobbes, entre eles: Taylor em *Anarchy and Cooperation*, 1976; Pasquino em *Hobbes, Religion and Rational Choice: Hobbes's two Leviathans and the Fool*, 2001; Kraus em *The limits of Hobbesian contractarianism*, 1993. É importante salientar que não há consenso entre esses autores sobre o papel da razão como causa da guerra. O que nos importa nessa abordagem é que ela aponta para o fato de que é possível conceber os indivíduos naturais hobbesianos como potencialmente racionais.

básicas, modos de raciocinar, entre outras”¹³¹. O mais importante, segundo o autor, é que nessa situação, os indivíduos, ao agirem, sempre levam em consideração a ação dos demais, o que caracteriza o uso da racionalidade nas interações¹³². É esse cálculo sobre o comportamento dos demais que conduz ao ataque premeditado, segundo Kavka. Entretanto, para este comentador, do fato de a racionalidade determinar as ações dos indivíduos em suas interações no estado de natureza, não podemos concluir que as ações racionais conduzem necessariamente à guerra. Ao contrário, Kavka desenvolve um argumento bastante extenso, utilizando a matriz do dilema do prisioneiro repetido (*iterated prisoner's dilemma*)¹³³, sobretudo ao analisar a resposta ao tolo, para mostrar que a cooperação seria possível entre indivíduos racionais agindo no estado natural¹³⁴.

Talvez, o autor que tenha uma tese mais clara e direta sobre o papel da razão na deflagração da guerra de todos contra todos seja McNeilly em seu *Anatomy of Leviathan*. Segundo ele, em uma condição sem uma autoridade central que possa punir os indivíduos cujo comportamento fere o direito dos demais, não pode haver nenhuma garantia quanto à segurança individual¹³⁵. Nesse caso, a ação mais racional seria o ataque antecipado, como única forma de proteção contra os possíveis agressores. O problema é que, na medida em que todos optam pela mesma estratégia e que todos supostamente são racionais, o conflito é deflagrado, e a situação torna-se uma guerra de todos contra todos. O importante do argumento de McNeilly é que ele concebe a existência de uma necessidade lógica ligando a premissa da falta de um poder comum com a conclusão de que atacar é a melhor estratégia. Assim, segundo ele, o argumento de Hobbes para demonstrar a necessidade do poder absoluto do soberano repousa sobre a necessidade lógica. De todo modo, o argumento de McNeilly encontra um suporte textual muito forte na primeira lei de natureza que indica a guerra como alternativa para a sobrevivência em uma condição na qual a paz é impossível.

Uma leitura da origem do conflito no estado de natureza a partir

¹³¹ KAVKA, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 85.

¹³² Os indivíduos do estado de natureza são essencialmente planejadores (KAVKA, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 85).

¹³³ Significa que o estado de natureza pode ser pensado como uma condição na qual as situações de dilema do prisioneiro não ocorrem uma única vez, mas tendem a se repetir. Essa condição caracteriza a importância da boa reputação para a participação em futuras cooperações. Cf. KAVKA, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 133 et seq.

¹³⁴ KAVKA, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 126 et seq.

¹³⁵ Cf. MCNEILLY, F. S. *Anatomy of Leviathan*, 1968, p. 180 et seq.

da racionalidade encontra, portanto, suficiente suporte textual no *Leviathan*. Não somente podemos efetuar uma leitura do princípio de desconfiança no capítulo XIII a fim de encontrar um tipo de raciocínio estratégico que conduz ao surgimento do conflito, como também é possível encontrar passagens em outros capítulos que apontam para essa direção. O fato é que Hobbes, algumas vezes, dá a entender que o uso da razão também é causa da discórdia entre os homens. Um exemplo desse tipo de afirmação encontramos no capítulo XVII, no qual Hobbes procura combater a tese aristotélica da sociabilidade natural, apontando uma série de motivos pelos quais não há um acordo natural entre os homens. Ao observar a diferença entre homens e animais no tocante aos fatores relativos à associação, Hobbes afirma: “Estas criaturas, não tendo (como o homem) o uso da razão, não veem, nem pensam ver qualquer falha na administração de seus negócios comuns; enquanto que entre os homens, são muitos os que pensam serem mais sábios e hábeis para governar o público” (L, XVII, p.l 19. Trad. p. 143).

Esse argumento de Hobbes parece ser o inverso do *De Cive*, dando a entender que é justamente por causa da irracionalidade que os animais vivem numa condição harmônica. Pelo menos é o que sugere a seguinte passagem:

As criaturas irracionais não podem distinguir entre *injúria* (*injury*) e *dano* (*dammage*), e conseqüentemente enquanto estiverem satisfeitas não ofendem os seus semelhantes. Enquanto que o homem é mais importuno quando está mais satisfeito, pois é aí que gosta de mostrar sua sabedoria, e controlar as ações daqueles que governam o Estado (*Comon-Wealth*) (L, XVIII, p. 120. Trad. p. 143).

Nessa passagem, é, pois, a incapacidade de usar a razão que torna os animais aptos a viver numa condição de tranquilidade e não de guerra de todos contra todos como é o caso dos homens. Mais interessante é que o foco de Hobbes nessa passagem está na capacidade racional de distinção entre injúria e dano. Isso significa que é em virtude da sua inconsciência em relação aos motivos das ações dos demais que tais animais gregários são naturalmente aptos a viver juntos em condições pacíficas.

É possível argumentar que nessas passagens do capítulo XVII Hobbes não esteja necessariamente se referindo à origem do conflito

num hipotético estado de natureza, mas apenas falando de como homens já civilizados e vivendo no interior do estado civil não têm uma tendência natural à sociabilidade precisamente porque usam a razão com a finalidade de sempre julgar de modo negativo a administração da vida comum. Dessa maneira, não se poderia confundir essas afirmações de Hobbes a respeito dos homens já vivendo sob um Estado com as prováveis causas da guerra no estado de natureza.

Embora esse argumento pareça viável, não pensamos que seja possível operar uma distinção tão clara entre os argumentos do capítulo XIII e aqueles do capítulo XVII, como se o último tratasse apenas de causas de uma guerra civil e, por isso, não tivesse relação nenhuma com as causas do conflito no estado de natureza. Ao contrário, no capítulo XVII, Hobbes está tratando de modo generalizado da insociabilidade natural humana, um argumento que pode muito bem ser utilizado para pensar o aparecimento do conflito no estado de natureza, ou seja, dado que os homens são naturalmente insociáveis, podemos concluir que uma condição na qual falta um poder comum torne-se uma condição de guerra. De fato, podemos pensar que as causas da guerra no estado natural e as causas de uma guerra civil sejam diferentes, pois as condições supostas nestas são bem diferentes. Apesar de toda a argumentação de Hobbes ocorrer no sentido de convencer os homens de evitar a guerra civil, as causas da guerra civil não são exatamente as mesmas da guerra no estado de natureza. A guerra no estado de natureza é um argumento pensado com vistas a convencer-nos a respeito da irracionalidade da guerra civil, pois, na medida em que esta dissolve o Estado, voltar-se-ia a uma condição de pobreza e precariedade gerada pela guerra natural. No entanto, as causas da guerra civil são descritas detalhadamente no capítulo XXIX, e não são as mesmas causas da guerra de todos contra todos no estado de natureza. Os argumentos do capítulo XVII, portanto, podem ser aplicados tanto para pensar a guerra natural quanto a guerra civil. Se for assim, parece que Hobbes admite algum papel para a razão na deflagração da guerra no estado de natureza.

Se observarmos a descrição das causas da guerra no estado de natureza no capítulo XIII, também é possível notar que há algum tipo de cálculo envolvido na origem do conflito. Das três causas da guerra apontadas nesse capítulo, apenas a última, a glória, é especificamente uma paixão. A competição, como já apontamos, não é uma paixão, mas um tipo de comportamento resultante das paixões originado a partir de uma condição de igualdade na qual há a ausência de um poder comum, ou seja, tendo em vista que as paixões impulsionam os homens em

direção a certos objetos, quando estes são desejados por indivíduos diferentes, numa condição de ausência de qualquer regra de propriedade, é natural que eles venham a competir de modo violento pelo mesmo objeto.

Contudo, é em relação à desconfiança que o tema da racionalidade aparece. A desconfiança é a suposição de que o outro possa nos atacar e, apenas nesse sentido, é possível considerá-la uma paixão, uma vez que as paixões consistem em opiniões sobre os objetos. Todavia, é quando Hobbes infere a antecipação a partir da desconfiança que algum tipo de cálculo mais sofisticado torna-se necessário. Não parece possível inferir a antecipação como melhor estratégia de defesa unicamente em vista da desconfiança, isso porque, da desconfiança, outro tipo de estratégia poderia parecer razoável – esconder-se, por exemplo. Entretanto, o argumento de Hobbes é que, da desconfiança, os indivíduos concluem que a melhor estratégia nessa condição é a antecipação: “E dessa desconfiança em relação aos outros, não há outro modo para o homem de garantir sua segurança que seja tão razoável quanto a antecipação; isto é, pela força ou astúcia, dominar as pessoas de todos os homens que ele puder” (L, XIII, p. 87-88. Trad. p. 108). Essa passagem revela a existência de algum tipo de cálculo estratégico que permite a passagem da desconfiança para a conclusão de que o ataque é a melhor maneira de se proteger.

É discutível, com certeza, que esse seja aquele cálculo com palavras que Hobbes entende como sendo a razão propriamente dita. É possível que a conclusão pela antecipação como melhor estratégia seja simplesmente fruto do cálculo mental, ou seja, da prudência, e que, nesse sentido, não haveria participação da razão nas causas da guerra. Visto que a prudência não é um cálculo que atinge a necessidade e a universalidade, os indivíduos calculariam de forma errônea a respeito da antecipação como melhor estratégia para a sobrevivência. Se calculassem corretamente, isto é, se usassem a razão, perceberiam que a melhor estratégia para a sobrevivência é a busca da paz e não a deflagração da guerra, como aponta a lei de natureza.

No entanto, há uma observação importante a fazer em relação a esse argumento. Ele parece coerente ao apontar que indivíduos que não usam a razão, mas apenas um cálculo mental concluiriam pela antecipação como melhor estratégia nessas condições. Ele não impede, contudo, que, mesmo um indivíduo usando a razão no sentido estrito que Hobbes a concebe, como cálculo com palavras, chegasse também à mesma conclusão a respeito da antecipação. Nesse sentido a própria lei de natureza, fruto da razão, aponta a racionalidade da antecipação numa

condição natural, na qual ninguém respeita tais leis. A primeira lei de natureza sugere a busca da paz como estratégia inicial para a autopreservação, mas apenas de modo condicional, pois, caso a paz não seja possível, devemos buscar “todas as ajudas e vantagens da guerra” (L, XIV, p. 92. Trad. p. 114).

Não é racional, portanto contra as leis de natureza, que um indivíduo respeite essas mesmas leis numa condição em que ninguém mais as cumpre. Tal atitude fere a própria definição geral de lei de natureza como uma regra que proíbe ao homem fazer qualquer coisa que ameace sua vida (L, XIV). Cumprir a lei natural, ou seja, buscar a paz e não antecipar o ataque numa condição em que ninguém respeita essa mesma lei é, para Hobbes, tornar-se “uma presa para os outros, e obter (*procure*) sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação da natureza” (L, XV, p. 110. Trad. p. 132). Essa consideração de Hobbes, é importante ressaltar, não é válida só para a primeira lei de natureza; não se refere, portanto, apenas à decisão de atacar ou não atacar, buscar a guerra ou a paz, mas diz respeito também a todas as leis de natureza. Cumprir qualquer uma das leis de natureza – manter contratos, por exemplo – é irracional numa condição em que ninguém mais as cumpre.

A conclusão dessa leitura parece ser, então, que a própria racionalidade está implicada na deflagração da guerra, na medida em que tanto os indivíduos chegam a tal conclusão por intermédio de um cálculo racional estratégico¹³⁶ quanto as próprias leis de natureza sugerem que, em certas condições, o ataque é mais racional. A guerra em si mesma não tem, pois, nada de irracional. Ela é irracional apenas se considerada pela perspectiva do Estado, no interior do qual, cumprir todas as leis de natureza – e, portanto, buscar a paz –, é a ação mais racional possível.

Essa interpretação, entretanto, também apresenta alguns problemas para a teoria de Hobbes. Ela parece comprometer toda a insistência de Hobbes na racionalidade como faculdade que aponta o caminho para a saída do estado de natureza. Ora, se é o próprio uso da razão que nos conduz ao conflito, como podemos, então, entender que os homens possam, por intermédio dessa mesma razão, sair dessa condição? Não haveria, pois, possibilidade nenhuma de passagem do estado de natureza para o Estado Civil e, dessa forma, todo o argumento ético-político de Hobbes estaria fadado ao fracasso.

¹³⁶ Refiro-me aqui a estratégico como aquele tipo de cálculo verbal e não meramente mental, no qual devemos necessariamente considerar, ou tentar prever, as ações dos outros.

De acordo com Hampton, os textos hobbesianos permitem derivar a origem do conflito tanto da razão quanto das paixões. Essa condição, segundo a comentadora, originou duas interpretações fundamentais: a tese da racionalidade como causa do conflito e a tese das paixões como causas do conflito. Contudo, a autora destaca que as duas interpretações são incompatíveis, tendo em vista que enquanto a primeira interpretação concebe a razão como fator impeditivo à cooperação, a segunda concebe a razão como o único instrumento que permite a solução do conflito. Diante dessa constatação, Hampton argumenta no sentido de diagnosticar os pontos fracos de cada uma das interpretações, propondo outra explicação para a origem do conflito que, em sua opinião, seria mais coerente. Será importante para nosso trabalho analisar, mesmo que de modo breve, os argumentos da autora.

O problema com a tese que pretende encontrar unicamente nas paixões a causa do conflito, conforme Hampton, é que ela não é suficiente para explicar a efetivação da guerra no estado de natureza, isso porque, se cumprir as leis de natureza, e especialmente manter contratos, for racional no estado de natureza, então poderíamos pensar tal estado como um sistema de cooperação frequente muito mais próximo da concepção de Locke do que das condições descritas no *Leviathan*.

A interpretação da racionalidade como causa do conflito é, por sua vez, mais eficaz porque consegue tornar o argumento de Hobbes coerente ao explicar de modo propício o aparecimento da guerra de todos contra todos, todavia os problemas dessa interpretação são ainda maiores, segundo a autora, para o argumento contratual de Hobbes¹³⁷. Aceitar essa interpretação significaria “abandonar a ideia de que as leis de natureza têm qualquer validade. A posição do tolo teria de ser a do próprio Hobbes”¹³⁸. Há, de acordo com ela, dois motivos suficientes para abandonar essa interpretação, os quais dizem respeito à sua própria coerência interna.

O primeiro é que essa interpretação não parece ser verdadeira. Utilizando uma matriz do dilema do prisioneiro repetido, Hampton procura mostrar como o argumento de Hobbes não conduziria à conclusão de que a antecipação seria a melhor estratégia. Essa conclusão somente seria possível se concebêssemos as relações do estado de natureza como jogos únicos, ou seja, se as interações no estado de natureza somente ocorressem uma única vez, então atacar, ou não

¹³⁷ Cf. HAMPTON, J. Hobbes and the Social Contract Tradition, 1986, p. 74.

¹³⁸ HAMPTON, J. Hobbes and the Social Contract Tradition, 1986, p. 75.

cumprir acordos, seria realmente a melhor estratégia. Contudo, se considerarmos uma matriz de dilema do prisioneiro repetido, com jogos múltiplos ocorrendo no estado de natureza, o resultado da matriz mostra que a cooperação é a melhor estratégia, isto é, se consideramos que as interações ocorrerão muitas vezes ainda no futuro, então, as consequências de cooperação no estado de natureza seriam mais racionais do que a antecipação, porque aumentariam as chances de benefícios obtidos por novos contratos possíveis no futuro. Dessa forma, a quebra de um contrato, numa simulação de jogos múltiplos, desencadearia um processo de desconfiança que impediria o agente de ser aceito em novos contratos e obter benefícios deles¹³⁹.

O segundo motivo é o mesmo apontado por nós anteriormente. Se a racionalidade realmente fosse a causa do conflito, ela o tornaria tão forte e enraizado no estado de natureza que seria impossível a saída dessa condição. Se os indivíduos não conseguem manter contratos no estado de natureza, então, seria impossível manter um contrato para instituir a soberania.

A solução proposta por Hampton é uma explicação alternativa para o conflito que, segundo ela evitaria os inconvenientes das anteriores. A causa do conflito seria o que a autora chama de *shortsightedness*, que pode ser entendida como a impossibilidade de compreender os benefícios em longo prazo das ações; portanto, se entendermos o estado de natureza como uma condição em que muitas interações acontecem, ou seja, como uma situação de jogos múltiplos, o que faz com que os indivíduos não cooperem é justamente a sua incapacidade de entender os ganhos futuros com a cooperação. Isso conduziria, inclusive, aqueles que são racionais, ou seja, que conseguem compreender o benefício em longo prazo da cooperação, a não cooperarem, tendo em vista que calculam que os demais apenas pensem no benefício em curto prazo e que, portanto, não cumpririam os acordos, tornando a cooperação também para eles irracional. Nesse sentido, a falta de visão de longo prazo da maioria faria mesmo os racionais concluírem que cooperar não é a ação mais racional¹⁴⁰.

¹³⁹ Se nós tivéssemos certeza que um jogo contratual fosse jogado por duas partes uma única vez, não cumprir seria a melhor estratégia; mas, todos sabem que terão de fazer muitos outros contratos no futuro e, apesar dos dois lados saberem que a quebra é a ação racional em curto prazo, essa ação seria prejudicial em longo prazo, pois impediria o benefício de futuros contratos por criar desconfiança (HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 1986, p. 75).

¹⁴⁰ Cf. HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 1986, p. 84.

A solução de Hampton não deixa de ser interessante, pois evita as consequências indesejáveis de compreendermos a racionalidade como causa da guerra, contudo, parece-nos, ela acaba nos levando a uma conclusão muito parecida daquela que chegamos ao aceitar a hipótese da racionalidade. Sua solução conduz à conclusão de que mesmo indivíduos racionais calculariam que o ataque ou a não cooperação é a melhor estratégia, dado que a maioria dos indivíduos, em virtude da falta de compreensão dos benefícios das ações em longo prazo, nunca cooperaria. Logo, não supera o problema de que a racionalidade por si mesma seria insuficiente para erigir o Estado, problema este que a própria autora aponta na tese segundo a qual a racionalidade é a causa do conflito. De todo modo, seu argumento acaba por chegar exatamente na mesma conclusão: dada a existência de muitos indivíduos que não buscam benefícios de longo prazo, portanto indivíduos não racionais, os racionais passam a atacar e não cooperar, pois percebem que essa é a melhor estratégia. De qualquer modo, a razão parece continuar, em última instância, a indicar o não cumprimento das leis, e, portanto, a guerra, como melhor alternativa de ação no estado de natureza.

Diante dessa discussão, torna-se necessário observar a questão de outro ponto de vista para encontrar uma solução que não ameace a coerência do argumento de Hobbes. Qualquer que seja nossa leitura do problema, o que parece bastante claro é o fato de que pouco importa se a razão tem um papel preponderante como causa inicial da guerra, mas sim a tese hobbesiana de acordo com a qual, numa condição sem governo, sem uma autoridade que garanta o respeito às leis de natureza, mesmo a razão indica a não cooperação e a guerra como a melhor alternativa de ação. Podemos tomar o raciocínio inicial que os homens fariam partindo da desconfiança em relação aos outros e concluindo sobre a antecipação como melhor estratégia, como sendo apenas um raciocínio sem palavras, isto é, pura prudência. Ainda assim, teríamos a razão apontando que, num mundo de indivíduos que apenas usam a prudência, o ataque é a melhor estratégia, uma vez que os outros não usam a razão e não podem concluir a respeito da busca da paz como ação mais razoável. Nesse caso, os indivíduos racionais, ao perceberem que os demais são apenas prudentes e não racionais, concluiriam que eles o atacariam primeiro porque, por meio da prudência, somente poderiam chegar à conclusão sobre a antecipação e, portanto, não antecipar seria uma ação irracional no seu caso.

Podemos também simular uma situação na qual todos seriam racionais. Nesse caso, ainda que a razão de todos aponte a busca da paz e a cooperação como estratégia inicial, tendo em vista que todos estão

no estado de natureza e não há garantia sobre o cumprimento da lei e dos acordos pelos demais, a conclusão de todos os indivíduos racionais seria a mesma: em uma condição sem autoridade, cumprir a lei e buscar a paz não seria racional. Logo, mesmo que concebêssemos todos os indivíduos como racionais, ou pelo menos como capacitados para fazer cálculos verbais, ainda assim, numa condição natural, a antecipação continuaria sendo uma ação mais racional do que as outras, e a guerra persistiria. De fato, parece que não importa que tipo de calculadores sejam os homens no estado de natureza, mentais ou verbais, o resultado de seus cálculos sempre apontaria a antecipação como estratégia dominante.

Ainda que possamos conceber os homens no estado de natureza como capacitados para usar a razão, é necessário sempre considerar o papel das paixões na origem da guerra, pois, mesmo que os homens pudessem ser concebidos como capacitados para fazer cálculos verbais, isso não indica que eles teriam superado completamente seu comportamento movido pelas paixões, ou seja, não podemos conceber dois tipos de indivíduos, alguns totalmente racionais e outros puramente irracionais, porque mesmo aqueles racionais têm seu comportamento influenciado pelas paixões, que não silenciam jamais. Mais do que isso, Hobbes repetidamente declara que as paixões são contrárias à lei de natureza e, muitas vezes, impedem o bom uso da razão:

Pois as leis de natureza (como a *justiça, equidade, modéstia, piedade*, ou, em resumo, *fazer aos outros aquilo que queremos que nos façam*) por si mesmas, sem o terror de algum poder que as faça ser observadas, são contrárias a nossas paixões naturais, e nos conduzem à parcialidade, orgulho, vingança e coisas semelhantes (L, XVII, p. 117. Trad. p. 141).

Essa conclusão nos conduz para o centro da argumentação hobbesiana a respeito da ética e da política: a tese da necessidade do Estado para regular o comportamento e instituir relações de direito que possam substituir as puras relações de poder no estado de natureza. Numa condição na qual as relações são de puro poder, mesmo indivíduos racionais resolveriam suas divergências, apelando para a força, o que dá origem a um conflito desenfreado. Nessa condição, as leis de natureza são inoperantes, visto que o princípio da desconfiança impera em todos os indivíduos. Dessa forma, já nos aparece toda a força

da argumentação hobbesiana em relação ao papel fundamental desempenhado pelo Estado. Ao eliminar a desconfiança e garantir a racionalidade do cumprimento das leis de natureza, instaura-se uma condição na qual o comportamento racional é cooperar e cumprir as leis, contrariamente ao que acontece no estado de natureza. O comportamento moral dos indivíduos somente passa a ser possível na medida em que o estado elimina a desconfiança. Se nós podemos vislumbrar em toda a argumentação hobbesiana traços de um problema em relação à razão e à linguagem na consecução da guerra, é porque há todo um regime de razão e linguagem que o Estado deve doravante regular. A solução do problema está, portanto, em abandonar uma visão tradicional que dá ênfase aos aspectos positivos da origem da guerra – sejam as paixões, seja a razão –, para adotar uma abordagem que concentre a ênfase no aspecto negativo da origem da guerra, ou seja, justamente a falta do Estado como instituição reguladora das relações entre os indivíduos.

O Estado supera a impossibilidade de se manter contratos no estado de natureza. O contrato que funda o Estado pode ser mantido porque é um contrato diferente de todos os outros, tendo em vista que institui uma autoridade soberana com o poder de garantir o cumprimento desse contrato instituidor e de todos os demais que se realizarem doravante.

CAPÍTULO III

3 A TEORIA DA OBRIGAÇÃO

Neste capítulo, procedemos a uma análise mais estrita das relações entre moral e política no pensamento de Hobbes. Nesse sentido, a análise do conceito de obrigação é central para compreendermos essa relação. Se quisermos compreender qual é o verdadeiro papel da filosofia moral de Hobbes, ou seja, das leis naturais, é imprescindível compreender seu conceito de obrigação. Com base nesse conceito, podemos entender melhor o estatuto das leis naturais e seu papel no interior do argumento político do filósofo inglês.

No século XX, vários estudiosos¹⁴¹ tentaram propor uma interpretação que concedia às leis naturais um papel primordial na filosofia política de Hobbes, ao assumi-las como obrigatórias. Segundo esses autores, as leis de natureza ofereceriam um fundamento moral à filosofia política de Hobbes. Assim, a relação entre moral e política em Hobbes seria muito clara: existe uma teoria genuinamente moral fundamentando a obrigação política. Entretanto, há vários problemas com essa interpretação que são analisados neste capítulo. Em primeiro lugar, é problemático conceber as leis naturais como obrigatórias no sentido proposto por Hobbes. Também, não é consenso que as leis morais possam ser tomadas como um genuíno sistema de moralidade, tendo em vista que ele as concebe como teoremas da razão que indicam o melhor meio para a autopreservação. Característica essa que conduziu grande parte dos comentadores a tomá-las apenas como um conjunto de regras de prudência.

No contexto dessa discussão, este capítulo começa com um esboço dos argumentos básicos de Taylor e Warrender. Em seguida, analisamos o conceito de lei no intuito de tomá-lo como ponto de partida para argumentar contra a interpretação teológica das leis naturais como obrigatórias enquanto derivadas dos comandos de Deus. Em seguida, analisamos o conceito de obrigação e mostramos que a obrigação *in foro interno* também não se adapta ao conceito hobbesiano de obrigação. Ao final, argumentamos que o verdadeiro fundamento da obrigação, para Hobbes, está no contrato e não nas leis naturais. Procuramos demonstrar que o verdadeiro sentido da obrigação, para ele, está na superação da esfera da imaginação por intermédio do estabelecimento da esfera da linguagem. A obrigação só pode derivar de

¹⁴¹ Referimo-nos, aqui, em especial, à interpretação de Taylor e Warrender.

um ato linguístico capaz de superar a inconstância do fluxo das paixões, porque no interior desse fluxo nenhuma obrigação pode se estabelecer propriamente. Dessa maneira, não há sentido em afirmar que há uma obrigação moral anterior ao contrato, fundando a obrigação política. Mas, ao contrário, a moralidade só é possível, para Hobbes, no estado civil, que estabelece um campo jurídico no interior do qual é razoável agir virtuosamente.

3.1 A TESE TAYLOR-WARRENDER: UMA INTERPRETAÇÃO DEONTOLÓGICA DA FILOSOFIA MORAL DE HOBBS

Há uma longa tradição interpretativa que concebeu a ética hobbesiana como derivada dos princípios de sua psicologia¹⁴², os quais, por sua vez, seriam derivados dos princípios básicos do mecanicismo. As restrições morais, segundo essa tradição, estariam vinculadas aos interesses puramente egoístas dos indivíduos, os quais buscam, basicamente, a autopreservação e a satisfação dos desejos. As leis morais, de acordo com essa interpretação, são apenas ditames da prudência que sugerem os melhores meios para a autopreservação.

Desse modo, a teoria da obrigação política de Hobbes sempre foi considerada como tendo por fundamento aspectos dessa antropologia que toma o homem como um ser eminentemente egoísta cuja orientação é sempre o autointeresse. As leis naturais, dadas as apresentações que Hobbes dela faz como tendo obrigatoriedade apenas *in foro interno*, foram sempre consideradas como possuindo uma obrigação condicional, não sendo suficientes para erigir qualquer tipo de sanção moral forte que pudesse servir de base para a obrigação política. Dessa maneira, a lei natural foi considerada insuficiente para garantir a paz, sendo necessária a instituição do Estado a partir do contrato social, para que assim se pudesse por um fim à guerra de todos contra todos, que reina no estado de natureza enquanto os homens não possuem um poder comum que os oriente em direção à submissão. A paz, nessa perspectiva, somente é alcançada por meio da submissão absoluta ao soberano, em virtude de interesses egoístas. A ética, dessa forma, é vista como insuficiente para a manutenção da paz social, necessitando-se, assim, erigir um sistema político que pudesse dar conta do conflito inerente à natureza humana.

¹⁴² Que a psicologia de Hobbes é essencial para suas teorias morais e políticas é uma das principais teses do nosso argumento (GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan*, 1969, p. 1).

Em consequência, a política supre a insuficiência da ética, e a força do soberano pode tornar válidas aquelas leis de natureza que não eram seguidas no estado natural. A motivação básica da ação humana é o autointeresse, e apenas um sistema político opressor poderia dar conta desse comportamento o qual, em última instância, teria uma explicação dada valendo-se dos pressupostos básicos do mecanicismo adotado por Hobbes. Ainda segundo essa concepção, a filosofia de Hobbes estaria fortemente comprometida com a revolução científica do século XVII, e essa descrição de um comportamento humano fundamentalmente egoísta seria fruto de uma mente que pensa o homem do mesmo modo como os físicos mecanicistas pensam o mundo natural.

Contudo, essa interpretação tem recebido um conjunto de críticas que se iniciaram com a publicação dos trabalhos de Taylor, em especial de seu artigo intitulado *The Ethical Doctrine of Hobbes*¹⁴³ e continuada com os trabalhos de Warrender¹⁴⁴ e de Hood¹⁴⁵. Os estudos desses intérpretes apontam para uma nova compreensão do pensamento de Hobbes, em especial, em relação à sua teoria da obrigação e, por consequência, à relação entre moral e política. Resumidamente, essa interpretação (também conhecida como tese Taylor-Warrender) sustenta que a ética de Hobbes não está fundada no autointeresse, mas na obrigatoriedade das leis de natureza. Haveria, assim, uma ética estritamente deontológica na filosofia de Hobbes. As leis de natureza devem ser compreendidas como comandos divinos incondicionais, e não como meros teoremas da prudência que indicam o melhor caminho para a paz. Desse modo, a teoria da obrigação hobbesiana seria uma teoria estritamente moral, que serve de fundamento para sua teoria política. A obrigação de obedecer ao soberano, portanto, está fundada na obrigação diante das leis naturais. Segundo os defensores dessa tese, a tradição havia desconsiderado os aspectos religiosos e deontológicos presentes na filosofia de Hobbes. Defendem, então, que o cristianismo presente nos textos de Hobbes é sincero e não mera simulação que teria por objetivo esconder os verdadeiros elementos subversivos e ateístas de

¹⁴³ TAYLOR, A. E. *The Ethical Doctrine of Hobbes*. *Philosophy*, n. 13, p. 406-424, 1938.

¹⁴⁴ WARRENDER, W. *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957.

¹⁴⁵ HOOD, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

suas teses.¹⁴⁶

Essa interpretação acaba por reposicionar o pensamento de Hobbes no interior da história das ideias políticas, na medida em que sua filosofia política passa a ser concebida numa perspectiva de continuidade em relação à tradição medieval da lei natural, e não mais como uma proposta radicalmente inovadora articulada ao desenvolvimento científico do seu século. Segundo Taylor e Warrender, o aparente sistemático edifício da filosofia hobbesiana, sustentado pelo método geométrico que retira todas as conclusões tomando como base as premissas básicas da física mecanicista, é enganoso. A ética e a política de Hobbes, de acordo com eles, não são derivadas dessas premissas básicas do mecanicismo e da psicologia, mas de uma tradição de elementos fortemente religiosos, presentes em sua compreensão da lei natural. Dessa forma, a teoria da obediência, para esses autores, é derivada do caráter divino da lei natural.

A lei natural, na concepção desses estudiosos, não pode ser entendida meramente como um teorema hipotético da razão relativo à autopreservação, mas como um comando divino obrigatório. Em geral, os defensores dessa interpretação recusam-se a conceber o contrato como fonte da obrigação em Hobbes, propondo que esse artifício apenas estaria transpondo para o mundo jurídico obrigações estritas pré-existentes ao Estado, no caso, as obrigações impostas pela lei natural. A grande inovação dessa tese é a concepção de que a obrigação política deriva da obrigação diante da lei natural e não do contrato ou do autointeresse como a tradição interpretativa havia convencionado. Para conduzir essa interpretação, seus adeptos necessitam dissociar a ética hobbesiana de sua teoria psicológica. Segundo esses autores, trata-se de teorias independentes que respondem a questões diferentes no pensamento hobbesiano. A psicologia explica a razão pela qual alguém age, e a ética explica a razão pela qual alguém deve agir. Esses autores não rejeitam o egoísmo presente na psicologia hobbesiana, todavia não admitem que a ética possa ser fundada com base nessas premissas.

O resultado dessa leitura é uma interpretação deontológica das leis de natureza, enfatizando seu caráter imperativo, uma vez que representam a vontade divina. O fundamento último da própria

¹⁴⁶ Martinich (2007, p. 375), por exemplo, afirma ser Hobbes “ortodoxo na doutrina, Calvinista na teologia, episcopal em eclesiologia, não puritano em liturgia, e monarquista em política. Por ortodoxo eu entendo professar a crença nas doutrinas iniciais e concordar com os 39 artigos”. Considerações como essa inserem Hobbes no contexto religioso protestante de sua época e revisam a ligação de Hobbes com a religião cristã, diminuindo, assim, a importância dos aspectos científicos da obra do filósofo para o seu sistema político.

obrigação política é, então, de acordo com Taylor e Warrender, essencialmente teológico, e não o autointeresse ou o medo da morte como sugeriram outros intérpretes. Para justificar essa interpretação, tais comentadores utilizam as inúmeras passagens dos textos em que Hobbes define a lei natural como comando divino. Também, alegam que a tradição interpretativa simplesmente ignorou partes da obra hobbesiana, como a terceira parte do *De Cive* e, em especial, a terceira e quarta partes do *Leviathan*, nas quais, segundo eles, o fundamento teológico aparece de modo bem claro.

Desse modo, operam uma cisão entre a teoria psicológica e a teoria ético-política hobbesiana, pois necessitam rebater o argumento que propõe ser a ética hobbesiana fundada basicamente no autointeresse. Assim, se pretendem propor uma ética fundada na validade absoluta da lei moral, devem demonstrar que não há uma vinculação necessária entre a psicologia e a teoria ético-política, negando que as consequências da última sejam necessariamente deduzidas dos pressupostos da primeira. A partir dessa separação entre as partes da filosofia de Hobbes, procuram, então, demonstrar o caráter eminentemente deontológico de sua ética e sua influência sobre a teoria da obrigação política. Desse modo, a obrigação de obedecer ao soberano está fundada apenas na imposição incondicional da lei de natureza.

Para Taylor, a distinção entre obrigatoriedade em *foro interno* e *externo* serve de ponto de partida para a tese segundo a qual Hobbes apresenta uma teoria ética deontológica. Se os indivíduos nem sempre têm uma obrigação externa que os coage a agir em conformidade com a lei, ainda assim eles estão sempre obrigados por sua consciência. Conforme Taylor, a distinção feita por Hobbes entre a obrigatoriedade *in foro interno* e *externo*, o aproxima da ética kantiana. Na percepção do autor, essa distinção corresponde à distinção kantiana entre ação pelo dever e ação conforme ao dever, caracterizando, assim, de modo claro, o aspecto deontológico da teoria hobbesiana¹⁴⁷. A obrigatoriedade *in foro interno* da lei natural corresponderia à ação feita pelo dever proposta por Kant, sendo uma obrigação incondicional diante da lei divina que é atingida por intermédio do uso da razão.

Essa tentativa de conferir à lei natural um aspecto deontológico, necessariamente deve desconsiderar um elemento fundamental no pensamento de Hobbes: o contrato. De certo modo, é isso que Taylor necessita fazer. Ele precisa relativizar o papel do contrato na teoria da obrigação hobbesiana, tendo em vista que esse artifício, se tomado como

¹⁴⁷ TAYLOR, The Ethical doctrine of Hobbes, 1938, p. 408.

provável fundamento da obrigação, engendra muitos percalços nessa tarefa, já que o acordo sempre é feito com vistas a um benefício próprio dos agentes. Se a obediência for compreendida como derivada do contrato, isso invalida a possibilidade de demonstrar o caráter incondicional da obrigação diante da lei natural, e, assim, ao relativizar a importância do contrato, Taylor e Warrender apontam que o contrato apenas transforma obrigações incondicionais pré-existentes diante da lei natural em obrigação civil diante do soberano, não sendo, portanto, ele, em si mesmo, o fundamento da obrigação.

A seguir, esboçamos com mais detalhes a leitura dos dois mais influentes autores dessa interpretação: Taylor e Warrender. Em seguida, analisamos os principais problemas da interpretação desses autores, enfocando, em especial, a questão da obrigatoriedade das leis naturais. Procuramos argumentar que as leis naturais não podem ser consideradas como obrigatórias no sentido próprio do conceito tal como ele é compreendido por Hobbes.

3.1.1 Taylor e a aproximação entre Hobbes e Kant

Examinamos, de modo mais detalhado, a tentativa de aproximação da ética hobbesiana com a ética Kantiana. A tese proposta por Taylor é a seguinte:

A doutrina ética que Hobbes propõe, independente da psicologia egoísta com a qual ela não tem uma conexão logicamente necessária, é uma verdadeira deontologia estrita, sugestivamente próxima, apesar das diferenças, de algumas teses características de Kant¹⁴⁸.

Para provar sua tese, Taylor precisa encontrar argumentos que a sustentem e, por sua vez, demonstrem a incoerência de alguns argumentos básicos da interpretação tradicional. Desse modo, é necessário demonstrar que a teoria ética hobbesiana não é fundada no autointeresse egoísta, e isso implica provar que a psicologia de Hobbes não está vinculada com sua teoria ética de modo logicamente necessário. Assim, dado que no *Leviathan* há passagens praticamente indiscutíveis

¹⁴⁸ TAYLOR, The Ethical Doctrine of Hobbes, 1938, p. 408.

que sustentam essa interpretação, ele busca a fonte para seu argumento em outro local e aponta o *De Cive* como a obra mais bem acabada da filosofia hobbesiana, considerando o *Leviathan* como mera obra retórica.

Seu ponto de partida é uma passagem do *De Cive* na qual Hobbes distingue a justiça de um ato e a justiça de uma pessoa. A passagem é a seguinte:

Mas quem deve ser considerado justo é o que pratica coisas justas porque a lei assim as ordena, e só comete ações injustas por fragilidade (*infirmity*); e deve ser tido por injusto quem age corretamente só por medo ao castigo apenso à lei, e age injustamente já devido à iniquidade de sua mente (DCi, I, III, p. 138. Trad. p. 5).

Segundo Taylor, trata-se aqui de uma distinção semelhante à proposta por Kant entre ação realizada meramente de acordo com o dever e ação feita por dever. Mas há uma diferença inicial, já admitida por Taylor: a lei a que Hobbes se refere e à qual o indivíduo deve cumprir é uma lei singular aconselhando que uma promessa deve ser mantida. Entretanto, Taylor parece desconsiderar as implicações que essa diferença entre as concepções de lei estabelece para uma compreensão deontológica da ética de Hobbes. Contudo, ele afirma que a concepção de injustiça de Hobbes entendida como a violação de uma promessa está próxima da tentativa de Kant de reduzir as inclinações injustas a uma tentativa de desejar ambos os lados de uma contradição, isso porque, conforme Taylor, para Hobbes, a violação de uma promessa é o mesmo que uma contradição. A injúria, no entendimento de Hobbes, explica Taylor, é um absurdo cometido na vida corrente¹⁴⁹. A intenção seria a mesma de Kant, mas com duas diferenças básicas: primeiro, que Hobbes reduz toda injúria à violação de promessas e, segundo, que ele não intenciona que a universalidade de uma máxima seja um critério de sua liberdade de contradição. Todavia, independentemente das diferenças, o importante para Taylor é que a tese de Hobbes compartilha a visão de Kant sobre o caráter imperativo da lei moral: “[...] Hobbes concorda com Kant sobre o imperativo da lei moral, exatamente como ele também concorda na proposição de que ela é a lei da reta razão”¹⁵⁰.

A tradição interpretativa, segundo Taylor, obscurece essa

¹⁴⁹ TAYLOR, The Ethical Doctrine of Hobbes, 1938, p. 409.

¹⁵⁰ TAYLOR, The Ethical Doctrine of Hobbes, 1938, p. 409.

característica da lei natural em virtude das passagens em que Hobbes declara que a lei natural é apenas um preceito da razão e, por consequência, somente teria validade no estado civil; porém, ele aponta alguns argumentos contrários a esse tipo de interpretação.

Um argumento contra a interpretação tradicional é que Hobbes sempre se refere às leis de natureza como ditados e nunca como conselhos. Hobbes, de acordo com Taylor, sempre usa uma linguagem imperativa quando se refere às proibições. Mesmo quando, no *Leviathan*, a lei é descrita como um “preceito”, ela sempre ordena ou proíbe alguma ação. Esse uso do termo imperativo denotaria a obrigatoriedade da lei e de seu conteúdo¹⁵¹.

Outro argumento é o da obrigatoriedade da lei natural anteriormente ao estado civil. Os intérpretes erram, conforme Taylor, ao considerar que a lei só se torna efetiva quando é declarada obrigatória pelo soberano. A lei já possui obrigatoriedade no estado de natureza, uma obrigatoriedade *in foro interno*. Dessa maneira, a lei é obrigatória no estado civil não porque o soberano a declara, mas porque ela já é obrigatória *in foro interno* no estado de natureza. No estado civil, ela apenas passa a ser também obrigatória *in foro externo* em razão da ameaça de punição por parte do soberano que estabelece uma condição de reciprocidade, ausente no estado de natureza. Essa condição de reciprocidade, para Taylor, resolve o problema da obrigatoriedade natural da lei. A afirmação ambígua de Hobbes de que a lei natural obriga sempre *in foro interno*, mas nem sempre *in foro externo* se esclarece com o recurso à ideia de reciprocidade¹⁵². Na concepção de Taylor, a obrigação natural é uma obrigação recíproca. A lei apenas obriga externamente se houver reciprocidade dos demais¹⁵³.

Esse argumento conduz Taylor a afirmar que a obrigatoriedade da lei moral no estado civil se estende para além das simples declarações públicas do poder soberano. Os homens, segundo ele, estão obrigados universalmente à equidade, misericórdia, benevolência e outras virtudes morais independentemente do fato de o soberano ordená-las. Para provar essa tese, ele utiliza a passagem do *Leviathan* na qual Hobbes afirma que as leis naturais podem ser quebradas não apenas por um fato contrário à lei, mas também por uma intenção contrária a ela. Mais uma

¹⁵¹ Cf. TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, 1938, p. 411.

¹⁵² Cf. TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, 1938, p. 411 et. seq.

¹⁵³ Nesse sentido, Warrender não concorda com essa afirmação de que é condição de reciprocidade para que a lei se torne obrigatória também *in foro externo* no estado de natureza. Segundo este autor, a condição exigida não é de reciprocidade, mas de segurança suficiente (WARRENDER, 1957, p. 64-65).

vez, a proximidade com Kant é clara aos olhos de Taylor. Segundo ele:

Há um extenso alcance de ação em respeito a qual o soberano não deu nenhuma ordem específica, e aqui, Hobbes afirma, sou obrigado pela lei natural a exibir equidade a qual ele resume na máxima tradicional de não fazer aos outros o que não queremos que façam a nós mesmos¹⁵⁴.

Ainda que o soberano, em virtude de sua vontade, ordene o que é justo e injusto, ele não faz a distinção mais fundamental entre equidade e iniquidade. Esta é dada pela lei de natureza. E a obrigação de se submeter ao soberano não seria, dessa forma, apenas mera recomendação de segurança encontrada pela razão, como querem os intérpretes mais tradicionais, mas uma obrigação moral, anterior à sociedade, prescrita pela lei natural.

Outro aspecto que reforça o caráter deontológico da teoria Hobbesiana, conforme explica Taylor, é o fato de o próprio soberano estar sob uma rígida obrigação moral tanto quanto seus súditos. Ele está “obrigado à equidade, à estrita observação da lei natural, o que significa que ele está obrigado a comandar e proibir sempre com consideração ao bem comum”¹⁵⁵. O argumento é que, se a lei natural possui obrigatoriedade incondicional, na medida em que é comando de Deus, então, o soberano em si mesmo também está obrigado para com elas. Ele não se encontra obrigado pelos seus próprios tribunais, o que constituiu um contrassenso para Hobbes, mas está obrigado diante de Deus do mesmo modo que seus súditos. Dessa maneira, o soberano tem um dever diante da lei natural de governar com equidade e não somente o deve fazer em virtude das consequências danosas para o exercício de seu poder que poderiam advir de um governo iníquo:

Eu devo lembrar que ele é sempre muito cuidadoso a insistir que num governo que observa o bem público, o soberano está fazendo o que ele é obrigado a fazer pela lei natural, e que, nesta terminologia, há uma essencial diferença entre seguir um conselho e obedecer uma lei¹⁵⁶.

¹⁵⁴ TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, 1938, p. 412-413.

¹⁵⁵ TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, 1938, p. 415.

¹⁵⁶ TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, 1938, p. 416.

Na percepção de Taylor, a linguagem utilizada por Hobbes, no *De Cive*, ao falar de deveres de quem governa, não é apenas uma figura de linguagem, mas deve ser tomada literariamente. O governante tem deveres diante da lei natural e, se toda a lei é um comando e toda a obrigação é devida a alguém com poder de comando, necessariamente essa pessoa a quem o governante deve obrigação é Deus, dado que não há um monarca universal¹⁵⁷. Os intérpretes que tomaram as declarações de Hobbes nesse sentido como insinceras enganaram-se, em especial, diante das afirmações a respeito da impossibilidade do conhecimento de Deus. Em primeiro lugar, afirmações como essa não significam ateísmo, e, em segundo lugar, os escolásticos já afirmavam que o conhecimento de Deus é impossível.

Taylor encerra, então, o seu texto, fazendo uma apologia da religiosidade hobbesiana. A tese da incompreensibilidade de Deus, segundo ele, não invalida a tese hobbesiana da obrigatoriedade incondicional da lei natural, portanto considera Hobbes um homem profundamente religioso e pensa que essa religiosidade foi transportada para sua filosofia. A religiosidade de Hobbes se aproxima, aos olhos do comentador, da religiosidade kantiana, compreendida menos como adoração e mais como cumprimento dos deveres de moralidade diária e senso de obrigações transcendentais¹⁵⁸. Esse tipo de religiosidade influenciou, de forma efetiva, sua doutrina ética que não é, como afirma a maioria dos comentadores, fundada no autointeresse egoísta, mas no dever diante de Deus, sendo antes de tudo, uma deontologia estrita.

Dois aspectos podem ser destacados na interpretação de Taylor em relação à ética hobbesiana. O primeiro é sua aproximação da ética hobbesiana com a doutrina kantiana, expressando, assim, o caráter deontológico da obra do pensador inglês; o segundo aspecto é a própria defesa de uma teoria ética deontológica que serve de base para a política hobbesiana. Essa tese modifica, de maneira considerável, o modo como a política hobbesiana era compreendida pela tradição.

Poucos estudiosos levaram a sério a tentativa de aproximar a moral hobbesiana da teoria moral de Kant. Entretanto, a defesa de uma moral deontológica como fundamento para a obrigação política deu origem a um número considerável de trabalhos revisionistas da teoria hobbesiana, sobretudo o trabalho de Warrender. Apresentamos, a seguir, sucintamente, os argumentos de Warrender e, depois, procedemos com uma análise das leis naturais, com o objetivo de demonstrar que elas não

¹⁵⁷ TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, 1938, p. 418.

¹⁵⁸ TAYLOR, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, 1938, p. 421.

podem ser concebidas como obrigatórias.

3.1.2 A interpretação de Warrender

Se essa versão kantiana da moral de Hobbes não se sustenta e, por isso mesmo, não foi tomada a sério, o mesmo não pode ser afirmado a respeito da tentativa de mostrar que há uma teoria moral deontológica, de fundo religioso, que serve de fundamento para a obrigação política. Esse aspecto foi tomado a sério por um conjunto de autores, como Warrender e Hood, por exemplo, e direcionou parte dos debates sobre Hobbes na segunda metade do século XX. Para esses autores, que seguiram parte das intuições de Taylor, as obrigações políticas dependem de obrigações anteriores para com as leis de natureza. Estas, por sua vez, são compreendidas não como teoremas da razão, mas como comandos de Deus que obrigam incondicionalmente.

Warrender argumenta que há uma obrigação básica e fundamental de obedecer às leis de natureza que é anterior a todas as obrigações no interior do estado civil. Conforme ele afirma, nenhuma nova obrigação nasce no estado civil que já não exista no estado de natureza. Seu ponto de partida é a tese segundo a qual a filosofia hobbesiana comporta uma teoria da obrigação moral no sentido forte da palavra e, nesse sentido, “Uma obrigação moral de obedecer à lei civil não pode ser logicamente extraída de um sistema no qual o homem não tem obrigações morais antes da instituição da lei”¹⁵⁹. Essa é uma das premissas fundamentais de toda a interpretação de Warrender. Para esse intérprete, a obrigação de obedecer às leis do soberano não pode se justificar por si mesma, sendo necessário recorrer a uma justificação fundada em uma obrigação anterior para com as leis da natureza compreendidas como leis de Deus.

A obrigação de obedecer ao soberano não se origina, segundo Warrender, do contrato, mas de uma obrigação anterior diante das leis naturais. É característica, portanto, da tese deste comentador, minimizar o papel do contrato social na política hobbesiana. Para sustentar essa tese, Warrender recorre a outra, derivada de Taylor: a obrigação diante das leis de natureza é uma obrigação moral¹⁶⁰. Logo, os homens têm obrigações morais genuínas no estado de natureza.

¹⁵⁹ WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 6.

¹⁶⁰ WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 7.

Ao dirigir sua atenção para a noção de obrigação, Warrender afirma que há duas concepções de obrigação aparecendo no pensamento de Hobbes que são independentes da obrigação civil. A primeira é a obrigação diante das leis da criação, a obrigação física; a segunda é a obrigação de obedecer a Deus como governante do reino natural, a obrigação natural¹⁶¹. A primeira, conforme explica Warrender, não desempenha papel importante no pensamento de Hobbes, mas a segunda é central para a teoria da obrigação. Apesar de possuir características incomuns que dificultam compreendê-la propriamente como um tipo de obrigação moral, Warrender não reluta em compreendê-la dessa maneira.

Para tratar da obrigação propriamente dita, Warrender distingue três aspectos em relação a ela na filosofia hobbesiana: as bases da obrigação, as condições de validade da obrigação e seus instrumentos. Esses aspectos são levados em consideração ao se pensar tanto a obrigação diante das leis naturais quanto diante dos contratos. Warrender frisa que as bases da obrigação não são as mesmas que as condições de obrigação, ainda que muitas bases também possam ser condições de obrigação. Nesse sentido, o que falta ao estado de natureza são certas condições para a eficácia da obrigação. Contudo, a ausência dessas condições não implica a ausência de obrigações genuínas.

Nesse sentido, o comentador argumenta que os contratos são válidos no estado de natureza desde que certas condições de validade estejam presentes. É certo que nesse estado, em geral, os contratos não são válidos pela ausência dessas condições de validade, especialmente a condição de segurança. No entanto, ele insiste nas várias declarações de Hobbes sobre a validade dos contratos no estado de natureza. Para Warrender, grande parte dos comentadores tende a passar da proposição 1) “não há contratos válidos no estado de natureza”, para a proposição 2) “não há obrigação de manter contratos válidos no estado de natureza”, e, então, consideram o estado de natureza um vácuo moral e o soberano como o criador de uma obrigação de manter contratos válidos¹⁶². É preciso, entretanto, analisar as afirmações de Hobbes sobre a validade dos contratos no estado de natureza. Na resposta ao tolo, Hobbes afirma que, no caso de um contrato entre dois indivíduos no estado de natureza no qual um deles já cumpriu a sua parte, o segundo tem obrigação de cumprir também. Nesse caso, segundo Warrender, as condições de invalidação dos contratos não funcionam quando uma das

¹⁶¹ WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 8.

¹⁶² WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 41.

partes já cumpriu¹⁶³. O estado de natureza não é, portanto, um vazio de obrigações, mas um estado no qual certas circunstâncias invalidam as obrigações.

Essa interpretação introduz uma modificação substancial para a compreensão do papel do soberano no pensamento de Hobbes. Warrender, partindo dessas considerações sobre as obrigações pré-estatais, questiona a tese segundo a qual o soberano é necessário para a existência de contratos válidos. Se o soberano é necessário para a existência de contratos válidos, pergunta-se o autor, então, como ele mesmo pode ser instituído pelo contrato? Nesse sentido, haveria uma incoerência nessa interpretação, uma vez que não haveria possibilidade de o soberano ser instituído por um contrato se ele mesmo é condição para sua validade. Assim, a função do soberano não é tornar válido um contrato que era previamente inválido, mas prevenir que um contrato já válido seja invalidado¹⁶⁴. A obrigação de cumprir o contrato não pode nascer da autoridade do soberano, mas sim da obrigatoriedade da lei natural, que determina que os contratos sejam cumpridos. Desse modo, na presença de condições de validade do contrato, ele é obrigatório também no estado natural.

A fonte de toda obrigação política em Hobbes é, portanto, de acordo com Warrender, a obrigação diante da lei natural. Somente pode haver obrigação de cumprir as leis civis se houver uma obrigação anterior que a fundamente. Isso significa que há uma obrigação moral fundando a obrigação política, ou seja, a obrigação de obedecer à lei civil deriva da obrigação de obedecer à lei de natureza. Para justificar sua interpretação, Warrender mais uma vez recorre, do mesmo modo que Taylor, à distinção entre obrigação *in foro interno* e *externo*. Segundo ele, essa distinção é fundamental para compreendermos o estatuto das leis de natureza. Essas leis obrigam sempre na esfera da consciência, porém nem sempre na esfera das ações. Para obrigar os indivíduos a agir de acordo com a lei, é necessário que haja uma condição externa de segurança suficiente:

Há então duas classes de obrigações em Hobbes. As obrigações *in foro interno*, que segundo Hobbes não são afetadas pela condição de segurança suficiente, e obrigam sempre. E obrigações *in foro externo* ou o campo da ação real, as quais são contingentes com a segurança do

¹⁶³ WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 42

¹⁶⁴ WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 44.

agente¹⁶⁵.

A condição de segurança suficiente é a condição de validade da obrigação da lei natural no que se refere às ações externas. Quando não há segurança suficiente, a lei natural obriga apenas *in foro interno*. Todavia, há casos em que as leis obrigam também no estado de natureza, pois a condição de insegurança nem sempre invalida a obrigatoriedade *in foro externo* da lei, como é o caso da lei contra a crueldade, que obriga sempre, inclusive no estado de natureza¹⁶⁶.

Desse modo, em uma condição segura, o indivíduo é sempre obrigado e, em uma situação insegura, ele é obrigado quando não tem boa justificativa fundada no medo legítimo, mas, nas situações em que ele tem essa escusa, ele é dispensado de seu dever¹⁶⁷.

A obrigatoriedade da lei tem outras condições de validade apontadas por Hobbes como, por exemplo, que a lei seja conhecida, que o autor deve ser conhecido, que a lei deve ser interpretada, entre outras¹⁶⁸. Segundo Warrender, todas essas condições são plenamente satisfeitas pela lei natural no estado de natureza. Portanto, aquilo que invalida a obrigatoriedade da lei natural *in foro externo* é sempre a falta da condição de segurança suficiente. As condições de validade são derivadas de uma análise do conceito hobbesiano de obrigação moral e podem ser sumarizadas pela afirmação de que o indivíduo não pode ser obrigado nas ocasiões em que isso é logicamente impossível¹⁶⁹.

No entanto, além de explicar as condições de validade da obrigação, Warrender precisa, para tornar sua interpretação coerente, justificar por que as leis de natureza obrigam incondicionalmente. Nesse ponto, ele toma a definição hobbesiana segundo a qual Lei é a palavra de quem tem direito de mando: “Leis obrigam onde são comandos de um agente que deve ser obedecido, e a questão de porque o indivíduo deve obedecer à lei se transforma na questão de por que ele deve obedecer ao autor dessa lei”¹⁷⁰. Assim, esse modelo é válido, segundo Warrender, também no estado de natureza, pois, nesse caso, Hobbes é claro ao afirmar que, se consideradas como comandos de Deus, as leis são obrigatórias: “Se perguntarmos: por que devo obedecer às leis de

¹⁶⁵ WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 52

¹⁶⁶ Cf. WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 62.

¹⁶⁷ WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 65.

¹⁶⁸ WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 87-88.

¹⁶⁹ WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 94.

¹⁷⁰ WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 97.

natureza? A resposta é: Porque são comandos de Deus”¹⁷¹.

Warrender busca, ainda, um fundamento adicional para essa justificativa, ou seja, procura responder por que Deus tem direito à obediência no que se refere às leis naturais. Esse direito não poderia estar baseado num contrato, porque, desse modo, excluiria todos aqueles que não aceitam a autoridade divina. Deus tem esse tipo de direito apenas como governante do reino profético, no qual seu governo é exercido por intermédio de leis positivas¹⁷². A autoridade da lei natural deriva, dessa forma, do fato de que Deus é governante do mundo natural, e o governa por meio dos ditados da razão natural que são acessíveis a todos os seres racionais. As leis naturais, portanto, são leis morais, que, por sua vez, fundamentam a obrigatoriedade de se obedecer ao soberano. O contrato, desse modo, não funda a obrigação em si, mas é um meio que os homens têm de ampliar as obrigações já existentes diante da lei natural. Diante desses argumentos, é possível resumir as teses fundamentais de Warrender do seguinte modo:

O estado de natureza não é uma condição em que não há obrigações; muito menos um estado sem princípios morais. Se certas condições de validade são satisfeitas, os homens são sempre obrigados pela lei e eles podem ampliar essas obrigações através de contratos. A consideração da sociedade civil é uma consideração de como essas condições de validade tornam-se satisfeitas. O soberano civil não prescreve nem o fundamento da obrigação nem os termos em que elas são válidas, mas apenas a satisfação das condições de validade. O modelo resultante de obrigações na sociedade civil é, portanto, o produto, sob circunstâncias especiais, de princípios morais que obrigam o homem como homem, e não simplesmente como cidadão¹⁷³.

Percebemos que a interpretação de Warrender atinge um nível de sofisticação muito superior à elaborada por Taylor, na medida em que se concentra numa análise mais detalhada dos textos hobbesianos, revelando, assim, muitos aspectos que a tradição interpretativa nem sempre considerou. Não há como negar a profundidade e o rigor

¹⁷¹ WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 98.

¹⁷² Cf. WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 224.

¹⁷³ WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1957, p. 102.

interpretativo que resultam do seu trabalho, nem como desconsiderar as passagens destoantes da interpretação clássica que Warrender sabiamente utiliza para provar sua tese. É necessário conceder que muitas passagens dos textos hobbesianos realmente parecem provar a veracidade dessa interpretação, como é o caso das passagens nas quais Hobbes afirma que uma lei pode ser desrespeitada não somente pelas ações, como também pela intenção, ou das passagens sobre as obrigações do soberano diante de Deus.

Contudo, a teoria hobbesiana que resulta dessa leitura é também questionável sob o ponto de vista dos próprios textos hobbesianos. Trata-se de uma teoria política na qual a religião desempenha o papel preponderante. Hobbes estaria, desse modo, muito mais próximo dos teóricos medievais da lei natural do que do pensamento científico do seu tempo. É necessário, para dar sentido a essa leitura, desconsiderar vários pontos fundamentais da teoria de Hobbes, tais como sua definição de razão como cálculo, sua teoria subjetivista do valor e, especialmente, esquecer todas as suas afirmações sobre o projeto de fundar uma ciência civil. É necessário, portanto, desconsiderar todas as modificações que Hobbes opera na linguagem jusnaturalista a partir de sua aproximação com o pensamento científico.

É certo que a ligação entre a ciência do movimento e a política hobbesiana é motivo de ampla discussão¹⁷⁴, no entanto não parece possível separar essas duas esferas de modo tão definitivo. Não nos parece também tão evidente que o conceito de obrigação política de Hobbes esteja fundado na validade incondicional da lei divina. É desse aspecto que tratamos de analisar a seguir.

Percebemos que aquilo que há de fundamental tanto na perspectiva de Taylor quanto de Warrender é a defesa da obrigatoriedade moral das leis naturais, independentemente da vontade do soberano. Essa tese está fundamentada em dois argumentos básicos: as afirmações de Hobbes sobre a obrigatoriedade *in foro interno* e as afirmações sobre a lei natural na qualidade de comandos divinos. A interpretação de Taylor está sustentada basicamente no primeiro tipo de afirmação. A interpretação de Warrender se sustenta sobre ambas. Nosso objetivo a partir daqui é demonstrar que nenhum dos argumentos é coerente com o verdadeiro conceito de obrigação esboçado por Hobbes. Para tanto, procedemos iniciando uma investigação sobre o conceito de lei natural, argumentando, a princípio, contra a interpretação da lei natural na qualidade de comando divino. Depois, passamos a

¹⁷⁴ Nesse sentido, ver Zarka, *First philosophy and the foundation of knowledge*, 2006.

esboçar o conceito de obrigação de Hobbes como derivada do contrato, argumentando que a obrigatoriedade *in foro interno* também não se adapta ao conceito hobbesiano de obrigação.

3.2 SOBRE A OBRIGATORIEDADE DAS LEIS DE NATUREZA

O fato de a teoria moral de Hobbes ter recebido interpretações tão distintas entre si decorre da própria apresentação do texto hobbesiano, que não deixa de ser ambíguo ao tratar da questão da moralidade, em especial quando se refere à lei natural. A própria definição de filosofia moral apresenta dificuldades, tendo em vista que, como vimos no segundo capítulo, Hobbes modifica sua concepção de uma obra para outra. Nos capítulos do *Leviathan* e do *De Homine* sobre as paixões, Hobbes apresenta o que parece uma versão subjetivista e até relativista da moralidade ao afirmar que não há fatos morais externos, e que aquilo que chamaríamos de propriedades morais básicas, bem e mal, não passam de nomes que atribuímos ao que nos causa prazer ou desprazer. Diante disso, parece inviável a fundação de uma teoria moral normativa no sentido forte do termo. Não deixa, portanto, de surpreender o leitor que, em capítulos subsequentes do *Leviathan* ou em vários capítulos do *De Cive*, encontrem-se afirmações que parecem apontar para uma obrigatoriedade das leis de natureza, fundamentando uma teoria moral normativa.

No que diz respeito às suas afirmações sobre o estatuto moral da lei natural, elas também estão carregadas de ambiguidade que acabaram por gerar interpretações discordantes. Basta tomar a passagem do *Leviathan* na qual Hobbes afirma que as leis naturais não são leis no sentido próprio da palavra, e acrescenta, logo em seguida, que são leis apenas se consideradas como comandos de Deus (L, XV, p. 111. Trad. p. 133). Essa passagem, como sabemos, originou interpretações completamente divergentes: alguns tomam a sério a parte inicial, sustentando que as leis naturais não são leis e não obrigam¹⁷⁵, enquanto outros frisam a parte final, sustentando a obrigatoriedade delas¹⁷⁶.

É certo que, muitas vezes, o texto de Hobbes apresenta uma linguagem que parece conferir um estatuto moral e religioso para as leis naturais. É o caso da passagem referida nos parágrafos anteriores, da

¹⁷⁵ Gauthier, 1968; Oakeshott, 1975; Watkins, 1955; Peters, 1956.

¹⁷⁶ Taylor, 1938; Warrender, 1957; Martinich, 2005.

passagem sobre a distinção entre obrigatoriedade *in foro interno* e *externo*, da distinção entre crime e pecado, entre outras. No entanto, não nos parece possível retirar dessas passagens uma teoria moral deontológica de origem religiosa convincente. É necessário, antes de tudo, considerar que Hobbes estava lidando com uma questão religiosa, mais especificamente com o problema da justificação religiosa para a obediência política. Nesse sentido, essa característica faz parte do contexto histórico e intelectual em que Hobbes produz suas obras e, de certa forma, o tratamento da questão exigia o esforço de manipular as questões morais e religiosas, todavia isso não significa que ele esteja buscando uma fundamentação moral religiosa para sua teoria política. Parece-nos, ao contrário, que o sentido último da política Hobbesiana está na tentativa de expor uma teoria sobre a submissão política que possa convencer todos os indivíduos racionais, independentemente de suas crenças particulares. Para justificarmos nossa interpretação, analisamos, a seguir, os conceitos de lei, governo de Deus, obrigação e a distinção entre obrigação *in foro interno* e *externo*. Procuramos mostrar que, apesar das ambiguidades presentes, é possível interpretar esses conceitos num sentido não religioso ou deontológico.

3.2.1 O conceito de Lei

Vimos no capítulo anterior que as leis naturais podem ser compreendidas formalmente como teoremas da razão, derivadas da própria definição de lei natural. Nesse sentido, elas não poderiam ser consideradas leis no sentido próprio como Hobbes o compreende, já que são apenas conclusões retiradas a partir de um cálculo. Não são leis, portanto, porque leis são as palavras “daquele que por direito tem o comando sobre os outros” (L, XV, p. 111. Trad. p 133). As leis, para Hobbes, são descritas sempre como o comando¹⁷⁷ de alguém que tem direito de ser obedecido, endereçadas a alguém que tem a obrigação de

¹⁷⁷ Segundo Zarka, “A lei remete a uma obrigação entre pessoas. Ela não é nem, em sentido antigo, um princípio de ação que governa de maneira imanente os seres, nem, em sentido moderno, uma relação necessária entre fenômenos. Como comando, a lei é uma declaração da vontade de uma pessoa a outra que lhe deve obediência” (*Hobbes et la Pensée Politique Moderne*, 1995, p. 147).

obedecer¹⁷⁸. O *De Cive*, ainda que seja uma obra na qual a insistência de Hobbes na identidade entre lei natural e lei divina é mais enfática, mantém a definição de lei como a palavra de quem tem direito à obediência: “[...] ao passo que uma lei, para falar de maneira própria e acurada, é o discurso de quem tem o direito de mandar que façam ou deixem de fazer determinadas coisas [...]” (DCi, I, III, 33, p. 152. Trad. p. 74). Em *A dialogue between a philosopher and a student of the Common Laws*, ele reafirma a tese segundo a qual é a autoridade e não a sabedoria que faz a lei (D, p. 37). Ainda no *Dialogue*, Hobbes afirma que “A razão dos reis, seja ela maior ou menor, é aquela *anima legis*, aquela *summa lex*, de que fala Sir Edward Cocke, e não a razão, a erudição ou a sabedoria dos juízes” (D, p. 47). É certo que essa passagem deve ser interpretada no contexto em que foi escrita, isto é, no interior de uma discussão em torno da *common law*. O alvo de Hobbes nesse contexto não é a concepção da validade da lei em si mesma, independente dos comandos, mas sim os defensores da *common law*. No entanto, a passagem reforça a visão hobbesiana sobre a lei, compreendida sempre como comando daquele que tem o direito de mando. Nesse sentido, a lei não é a razão deste ou daquele indivíduo, mas a razão do soberano, ou seja, o que torna a lei obrigatória, não é o conteúdo da própria lei, mas o fato de ela ser derivada da palavra de quem tem direito de ser obedecido. A discussão sobre por que alguém possui esse direito ainda deve ser feita.

No capítulo XXVI do *Leviathan*, Hobbes, ao analisar a lei civil, novamente expressa sua posição sobre o caráter da lei em geral:

Em primeiro lugar é evidente que a lei, em geral, não é um conselho, mas uma ordem (*command*). E também não é uma ordem dada por qualquer um a qualquer um, mas apenas daquele cuja ordem é endereçada a alguém já anteriormente obrigado a obedecer-lhe. Quanto à lei civil, acrescenta esta apenas o nome da pessoa que ordena, que é a *persona civitatis*, a pessoa do Estado (L, XXVI, p. 183. Trad. p. 207).

¹⁷⁸ Villey aponta uma origem nominalista dessa posição: “Com a irrupção do nominalismo, e já em Escoto do voluntarismo, a palavra adquire um valor novo. Já não evoca a ordem do mundo oculta nesse mundo, que os legisladores ou filósofos gregos se esforçaram, seja como for, em exprimir em fórmulas escritas. A lei se torna esse fato, o *mandamento* voluntário de uma autoridade” (VILLEY, M. *O Direito e os direitos humanos*, 2007, p. 126).

Nesse sentido, as leis naturais não podem ser consideradas propriamente leis, mas apenas conselhos que indicam os melhores meios para a preservação:

Pois as leis de natureza, as quais consistem na equidade, justiça, gratidão e outras virtudes morais destas dependentes, na condição de simples (*meer*) natureza (conforme eu já disse, no final do capítulo 15) não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem os homens para a paz e obediência. Quando um Estado é instituído, elas efetivamente são leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes (L, XXVI, p. 185. Trad. p. 208-209).

Essa passagem parece descaracterizar qualquer tentativa de compreender as leis naturais como válidas e obrigatórias em si mesmas. Entretanto, não devemos desconsiderar a afirmação apresentada no final do capítulo XV do *Leviathan*: como teoremas da razão, as leis naturais não são leis, no entanto, se forem compreendidas como comandos de Deus, são leis efetivamente, dado que, nesse caso, elas satisfazem a condição essencial de uma lei. É preciso considerar que Hobbes começa a passagem afirmando que as leis de natureza e as leis civis contêm-se uma à outra. Ele também mantém que não se trata de leis de espécies diferentes, mas de diferentes partes da mesma lei, cuja parte escrita se chama civil e parte não escrita se chama natural (L, XXVI).

O texto de Hobbes, como é possível ver, não deixa de suscitar dificuldades interpretativas. Por um lado, parece descartar qualquer validade da lei natural, tornando a lei a decisão arbitrária do soberano. Hobbes torna-se, assim, um precursor do positivismo jurídico¹⁷⁹; todavia, ao afirmar que a lei natural e a lei civil são da mesma extensão, parece afirmar que há sempre um fundamento natural anterior a toda lei positiva.

Todo o capítulo sobre a lei civil no *Leviathan* expressa uma espécie de tensão entre uma concepção positivista segundo a qual a lei é a vontade do soberano e uma concepção jusnaturalista de acordo com a

¹⁷⁹ Eu não ignoro que Hobbes anuncia o positivismo jurídico. Lemos na segunda página do Diálogo que não é a sabedoria que faz a lei, mas a autoridade. E encontro essas declarações em outras obras, mas não significa que o soberano, em sua atividade legisladora, está isento de todo critério racional (TRICAUD, F. *Le lois de nature, pivot du système*, 1990, p. 270).

qual existe uma lei natural que deve ser interpretada pelo soberano, e esta serve de fundamento moral para a lei civil. Em geral, Hobbes é enfático ao declarar que a lei é sempre a interpretação do soberano sobre a lei natural e que essa interpretação não depende da razão privada de ninguém, sejam eles filósofos ou juristas. Nesse sentido, a sua própria teoria não pode ser considerada lei sem passar pelo crivo da interpretação do soberano:

A interpretação das leis de natureza, num Estado, não depende dos livros de filosofia moral. A autoridade desses escritores, sem a autoridade do Estado, não transforma suas opiniões em leis, por mais verdadeiras que sejam. Tudo o que escrevi neste tratado sobre as virtudes morais, e sua necessidade para obtenção e preservação da paz, embora seja uma verdade evidente, não passa por isso a ser lei. Se o é, é porque em todos os Estados do mundo faz parte das leis civis. Embora seja naturalmente razoável, é graças ao poder soberano que é lei (L, XXVI, p. 191. Trad. p. 214).

No mesmo sentido, Hobbes afirma que a sentença de um juiz sobre uma questão concernente à lei de natureza deve sua autenticidade não da razão do próprio juiz, mas por ser derivada da autoridade do soberano (L, XXVI). Disso, é possível concluir que uma lei somente é tornada lei pela autoridade daquele que tem direito de mando e não por conter em si um princípio de justiça universal.

No entanto, Hobbes também dá sinais de que a interpretação das leis de natureza não pode ser feita de modo puramente arbitrário, por exemplo, na seguinte passagem:

De modo que nenhuma lei escrita, quer seja expressa em poucas ou em muitas palavras, pode ser bem compreendida sem um perfeito conhecimento das causas finais para as quais a lei foi feita, e o conhecimento dessas causas finais está no legislador (L, XXVI, p. 191. Trad. p. 214).

Nesse caso, Hobbes parece estar exigindo um tipo de conhecimento racional do intérprete da lei que está além de sua pura decisão arbitrária, ou seja, há uma espécie de regra para a interpretação da lei, que é o conhecimento das causas finais. Contudo, não parece

possível retirar daí um argumento forte a favor de um jusnaturalismo na teoria hobbesiana, pois, em última instância, a validade da lei não deriva do conhecimento que o soberano-legislador tem das causas finais, mas da sua autoridade.

A lei de natureza, por si própria, não é obrigatória, de acordo com o que está exposto nos capítulos XIV e XV do *Leviathan*. Tomadas como teoremas da razão, elas nada mais fazem do que apontar os meios mais eficazes para a preservação. Sua obrigatoriedade, no entanto, não deriva de seu conteúdo, como já explicamos:

Porque a natureza da lei não consiste na letra, mas na intenção (*intendment*) ou significado, isto é, na autêntica interpretação da lei (que é o bom senso (*sense*) do legislador). Portanto a interpretação de todas as leis depende da autoridade soberana, e os intérpretes só podem ser aqueles que o soberano (única pessoa a quem o súdito deve obediência) venha a designar (L, XXVI, p. 190. Trad. p. 213).

De certo modo, o mesmo problema que impera no estado de natureza a respeito das noções de bem e mal, justo e injusto impera com relação à interpretação da lei natural. Significa que, ainda que a lei natural aponte regras infalíveis com respeito à preservação, os homens dificilmente concordariam quanto à sua interpretação. Os homens, em geral, são confundidos pelas suas paixões, por isso não compreendem corretamente as determinações da razão:

A lei de natureza não escrita, embora seja de fácil interpretação para aqueles que sem parcialidade ou paixão fazem uso de sua razão natural, deixando portanto sem desculpa seus violadores, tornou-se agora apesar disso, devido ao fato de haver poucos, ou talvez ninguém que em alguns casos não se deixe cegar pelo amor de si ou qualquer outra paixão, a mais obscura de todas as leis, e por isso é a que tem mais necessidade de intérpretes capazes (L, XXVI, p. 190-191. Trad. p. 213-214).

Diante dessa concepção de lei como mandamento de quem tem autoridade, as leis naturais não podem, sem riscos, ser assumidas como leis no sentido próprio. Não é possível, diante desses argumentos,

derivar a obrigação devida ao soberano da obrigação devida à lei natural. A lei natural, portanto, não é obrigatória por seu conteúdo: não é sua moralidade que a torna obrigatória. Exceto, como afirma Hobbes, que sejam compreendidas como comandos de Deus. E é isso que Warrender faz. Na impossibilidade de derivar uma obrigação diante do próprio conteúdo da lei, ele faz da afirmação de Hobbes sobre a origem divina da lei natural um dos pilares de sua interpretação. Na medida em que, segundo Warrender, a obediência ao soberano não pode se justificar por um contrato, é necessário um dever anterior que justifique a obediência. Como esse dever não pode ser retirado do próprio conteúdo da lei natural, Warrender o retira das afirmações de Hobbes sobre a lei natural concebida como comandos de Deus. No entanto, por mais que Hobbes seguidamente admita que as leis de natureza sejam leis comandadas por Deus, não parece ser possível extrair dessas afirmações a conclusão lógica segundo a qual o poder do soberano esteja fundado no dever de obedecer a Deus. Considerando-se o contexto intelectual em que Hobbes escreve, é possível entender suas afirmações a respeito dos deveres para com Deus. Observamos que uma das intenções de Hobbes é mostrar que sua teoria não é contrária aos preceitos da religião cristã¹⁸⁰, entretanto disso não se conclui que o fundamento da obrigação diante do soberano esteja fundado na religião. O filósofo pretende convencer a todos, religiosos ou ateus, de que a submissão ao soberano é o curso de ação mais razoável. Adicionalmente, procura mostrar que essa tese não está em contradição com as Escrituras. Consideremos, para avaliar nossa interpretação, as posições de Hobbes no tocante ao dever de obediência a Deus.

3.2.2 O Governo de Deus

No capítulo XXXI do *Leviathan*, Hobbes descreve três maneiras fundamentais pelas quais Deus governa os Homens: enquanto causa primeira; enquanto governante do reino natural; e enquanto governante do reino profético. A primeira forma nada mais é do que a causalidade

¹⁸⁰ De acordo com Tuck, para Hobbes, “era possível uma explicação materialista de todos os eventos da bíblia, e essa explicação não iria, a seu ver, negar os fundamentos do cristianismo” (TUCK, *Hobbes*, 1989, p. 107). Para Peters, Hobbes “conduziu uma elaborada investigação do uso de vários termos cruciais nas Escrituras com o objetivo de decidir seu uso apropriado – ‘apropriado’ implicando não estar em contraste com a nova ciência do movimento” (PETERS, *Hobbes*, 1956, p. 241).

universal, à qual todos os seres estão sujeitos, animados ou inanimados. Essa, no entanto, não é uma forma genuína de utilizar a palavra reino ou governo:

Mas chamar este poder de Deus, que se estende não só ao homem mas também aos animais e plantas e corpos inanimados, pelo nome de reino de Deus, é apenas um uso metafórico da palavra. Pois apenas pode ser dito propriamente que governa (*raigne*), àquele que governa seus súditos com a palavra e com a promessa de recompensa àqueles que lhe obedecem, e com a ameaça de punição àqueles que não lhe obedecem (L, XXXI, p. 245. Trad. p. 263).

Essa passagem por si só é esclarecedora do conceito de governo proposto por Hobbes. Governar consiste em emitir comandos, por meio da palavra, a quem, por algum modo, está obrigado; portanto, como causalidade física, o poder de Deus não pode ser considerado um governo. As leis da física – que em última instância derivam de Deus – não podem, portanto, ser consideradas como leis, exceto se utilizarmos a palavra num sentido metafórico.

Somente podemos afirmar que Deus governa o mundo legitimamente se considerarmos que Ele o faz por intermédio da palavra. E governar com palavras exige que estas sejam manifestas de algum modo para terem valor de lei (L, XXXI). Esse governo, na concepção de Hobbes, ocorre de dois modos: o reino natural e o reino profético:

[...] pode ser atribuído a Deus um duplo reino, *natural* e *profético*: natural, quando governa pelos ditames naturais da justa razão aqueles muitos da humanidade que reconheceram sua providência; e profético, quando, tendo elegido uma nação específica (os judeus) como seus súditos, os governa e a nenhuns outros além deles, não apenas pela razão natural mas também por leis positivas, que lhes dá pela boca de seus profetas (L, XXXI, p. 246. Trad. p. 264)

É, portanto, o governo do Reino de Deus por natureza que nos interessa na discussão sobre a lei natural, pois é por intermédio dela que

Deus governa universalmente. O reino profético é governado por leis positivas e diz respeito apenas ao povo escolhido, isto é, aos hebreus. O reino natural é governado por meio dos ditames da razão natural, que é uma das formas pelas quais Deus promulga sua vontade aos homens. Esse direito de governar não deriva do fato de Deus ter criado os homens, mas de seu poder irresistível (LXXXI). Deriva, portanto, de sua onipotência.

Contudo, é razoável nos perguntarmos como a onipotência pode dar origem ao direito de governar, já que esse direito, de acordo com a teoria hobbesiana, implica deveres de obrigação por parte dos governados, deveres esses que, por sua vez, originam-se de um contrato. Porém, no caso do governo natural de Deus, não se presume que houve um contrato entre Deus e os homens, uma vez que é impossível realizar um contrato com Deus (Cf. L, XIV), salvo quando for feito por intermédio de um mediador, que é o caso do Reino Profético, mas não é o caso do Reino Natural. Diante do exposto, já é possível perceber que a obrigação diante da lei natural parece não se adaptar ao conceito de obrigação proposto por Hobbes no capítulo XIV. A explicação do filósofo para a origem do direito de Deus governar o Reino Natural é exposta na seguinte passagem:

Mostrei primeiro como o direito soberano surgiu do pacto; para mostrar como o mesmo direito pode surgir da natureza nada mais é preciso do que mostrar em que casos nunca é retirado. Visto que todos os homens por natureza tinham direito a todas as coisas, cada um deles tinha direito a reinar sobre todos os outros. Mas porque este direito não podia ser obtido pela força, estando relacionado à segurança de cada um, pondo de lado aquele direito, escolher homens (por autoridade soberana) por consenso comum, para governá-los e defendê-los visto que se tivesse havido um homem de poder irresistível, não haveria razão para ele não governar por aquele poder e defender-se a si próprio e a eles, conforme lhe parecesse melhor. *Para aqueles portanto cujo poder é irresistível, o domínio de todos os homens é obtido naturalmente por sua excelência e poder* (L, XXXI, p. 246-247. Trad. p. 264, grifo nosso).

O direito que Deus tem de governar com base nas leis naturais

não é, pois, derivado do contrato, mas naturalmente, ou seja, em razão do seu poder irresistível. Deus governa de modo natural como seria natural que, se houvesse um homem com poder irresistível no estado de natureza, ele governaria, mas não porque foi aceito pelos demais mediante um contrato, e sim porque os outros não têm poder suficiente para resistir-lhe.

Essa origem do direito de Deus governar é bastante diferente de uma origem contratual e, certamente, apresenta problemas para a tentativa de utilizá-la como fundamento para o poder político. O fundamento do dever de obediência para com o soberano deriva do contrato, que é um instrumento para a transferência de direitos. Ocorre que, para Hobbes, no estado de natureza, o contrato não transfere, efetivamente, direitos a alguém que já não os possuía (L, XIV), na medida em que todos têm direito a todas as coisas. O que ocorre no ato contratual não é a transferência de um direito exclusivo de alguém para outrem que antes não o possuía, mas apenas um comprometimento de não lhe resistir no gozo desse direito:

Quando um homem, de qualquer uma destas maneiras, abandonou ou cedeu (*granted away*) seu direito, então diz-se que está *obrigado*, ou *forçado*, a não impedir àqueles a quem cujo direito foi cedido ou abandonado, do benefício a que têm direito: e que *deve* (*ought*), e é seu dever, não tornar inválido este seu próprio ato voluntário; e que tal impedimento é injustiça, e injúria, na medida em que é *sine jure*, pois o direito foi anteriormente renunciado ou transferido (L, XIV, p. 92-93. Trad. p. 114).

Esse é o único modo que Hobbes concebe a criação de vínculos de obrigação, e o que rende a força a esses vínculos não é a natureza do próprio vínculo, mas o medo das consequências resultantes de sua ruptura (L, XIV, p. 93. Trad. p. 115). Esse não é o caso do poder de Deus como governante do reino natural. Uma vez que não houve um contrato que estabelecesse deveres de não resistência aos direitos, a condição imperante é a mesma do estado de natureza, ou seja, todos continuam com direito a todas as coisas, não havendo nenhum compromisso de deveres por parte dos indivíduos. Se obedecem a Deus, é apenas porque temem o seu poder, mas não porque se comprometeram a não lhe resistir. Não lhe resistem porque reconhecem que seu poder é irresistível. Notemos que Hobbes afirma que, se houvesse um homem

com poder irresistível, ele também dominaria os demais. Nesse sentido, é como se Deus pudesse ser inserido nessa dinâmica de poder no interior do estado de natureza, na qual as relações entre os indivíduos são reguladas pela quantidade de poder que uns podem dispor diante dos outros.

É difícil perceber como esse modelo de domínio poderia justificar, quanto menos servir de fundamento para o modelo de poder político que Hobbes deseja instituir. Como veremos adiante, ao abordar o conceito de obrigação, é esse modelo de interação no qual reinam as relações de poder que Hobbes visa superar com o estabelecimento do Estado, que institui um espaço de relações de direito. Não parece também que esse modelo poderia convencer a todos os indivíduos a obedecer ao poder soberano.

No contexto do estado de natureza, no qual se inclui o governo de Deus em seu Reino Natural, imperam as relações de poder. Os indivíduos que obtêm algum tipo de domínio sobre os demais só o fazem porque seu poder não pode ser momentaneamente resistido. Nessa dinâmica de poder do estado de natureza, o poder não é concebido por Hobbes apenas como a quantidade de força que pode ser movimentada, mas também da percepção de poder por parte dos demais. Por isso, Hobbes afirma: “A reputação de poder é poder, pois com ela se consegue a adesão daqueles que necessitam de proteção” (L, X, p. 62. Trad. p. 83). Significa que, para que alguém domine os demais, é preciso que estes reconheçam seu poder como irresistível. O reconhecimento do poder, portanto, é necessário e, nesse sentido, a aparência de poder também é poder. Encontramos, nessa asserção, um limite claro para a tentativa de fundar o poder político na obrigatoriedade diante da lei natural: para que os indivíduos se sintam obrigados diante da lei natural, é necessário, antes de tudo, que reconheçam o poder irresistível de Deus. Esse reconhecimento implica, necessariamente, a crença na existência de Deus e a aceitação de seu poder. Essa crença, contudo, para Hobbes, não é universal. Logo, a lei de Deus, por si mesma, não atinge todos os indivíduos.

Hobbes opera uma modificação bastante considerável nesses argumentos a respeito do poder e do governo de Deus, cuja razão está na sua preocupação com as guerras de religião. Assim, ele utiliza um argumento tradicional – o governo de Deus sobre os homens por intermédio da lei natural –, mas conduz suas conclusões para longe da tradição. Pareceria natural, à primeira leitura, aceitar que a lei natural é o modo mediante o qual Deus governa os homens e que esta, por conseguinte, deve fundamentar todo o poder político. No entanto, ao

restringir o domínio de Deus somente aos que Lhe reconhecem, Hobbes apresenta um problema ao argumento tradicional.

Assim, a atribuição do dever diante das leis de natureza como fundamento moral para o poder político não pode ser operada sem implicar problemas conceituais. Essa interpretação exclui do dever de obediência política todo aquele que não reconhece o poder de Deus. Essa objeção já foi apontada por Oakeshott:

O que ele [Hobbes] diz é que nós estaríamos obrigados pelas leis naturais se elas fossem leis no sentido próprio, e que elas são leis no sentido próprio apenas se forem conhecidas como sendo criações de Deus. E isso significa que elas são leis em sentido próprio apenas para aqueles que sabem que elas são leis de Deus. E esses não representam toda a humanidade. Então a proposição segundo a qual Hobbes pensa a lei de natureza como lei em sentido próprio obrigando a toda a humanidade não pode ser levada a sério¹⁸¹.

Se a obrigação do súdito para com o soberano deriva de sua obrigação para com Deus, significa que a submissão não é absoluta, mas sempre dependente da aceitação pelo súdito da crença de que Deus governa o mundo. Essa conclusão implica dois problemas para a teoria política de Hobbes. Primeiro, como já apontado por Oakeshott, ela excluiria da submissão os ateus; segundo, ela implicaria um nível de desobediência inaceitável para a teoria hobbesiana.

Esse segundo ponto é bastante controverso, já que Hobbes não admite que os súditos possam se revoltar contra uma ordem do soberano sob a alegação de que ela é contrária às leis de Deus. O único caso de direito de resistência admitido pelo filósofo inglês é aquele em que a vida do súdito se encontra ameaçada, e isso decorre da lógica contratual, que implica a submissão ao soberano em nome da defesa da vida.

No capítulo XLIII do *Leviathan*, Hobbes observa o quanto esta opinião é sediciosa:

O mais frequente pretexto para sedição e guerra civil em Estados cristãos tem procedido durante muito tempo de uma dificuldade, ainda não suficientemente resolvida, de obedecer ao mesmo tempo a Deus e aos homens, quando suas ordens

¹⁸¹ *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Oxford-Basil Blackwell, 1975, p. 107.

são contrárias umas às outras (L, XLIII, p. 302. Trad. p. 411).

É certo que Hobbes, a princípio, parece concordar com a tese tradicional segundo a qual a obediência a Deus está acima da obediência ao soberano, no entanto, como é comum na argumentação de Hobbes sobre a questão religiosa, ele opera uma análise que toma esse argumento como base e conduz a uma conclusão contrária, defendendo que a submissão às ordens do soberano é inquestionável nesse ponto. Desse modo, ele começa por admitir que:

É bastante evidente que, quando um homem recebeu duas ordens contrárias e sabe que uma vem de Deus, tem de obedecer a esta e não à outra, embora seja a ordem de seu legítimo soberano (quer se trate de um monarca, quer se trate de uma assembleia soberana) ou a ordem de seu pai (L, XLII, p. 403. Trad. p. 411).

Seria loucura obedecer a uma ordem do soberano que, por ser contrária à lei de Deus, implicaria na morte eterna. Nesse caso, Hobbes admite, apenas aparentemente, que a morte eterna é castigo pior do que a morte física imposta pelo soberano, todavia não parece ser esta a posição que ele esteja defendendo, na medida em que tal posição autoriza a sedição por motivos religiosos.

Começemos por observar que Hobbes, de início, já apresenta um argumento segundo o qual é difícil saber quando as ordens derivam de Deus, ou se aquele que ordena “o faz abusando do nome de Deus para algum fim próprio e particular” (L, XLIII, p. 403. Trad. p. 411). Nesse sentido, Hobbes se refere aos inúmeros casos históricos de pregadores que se utilizaram da doutrina religiosa de modo enganoso com o objetivo de atingir benefícios particulares.

Em razão do exposto, é necessário considerar os argumentos de Hobbes a respeito da interpretação das leis de natureza feita pelo soberano. No intuito de impedir a proliferação de inúmeras doutrinas duvidosas acerca da interpretação da lei de Deus, Hobbes defende que a única interpretação válida é aquela feita ou autorizada pelo soberano. Portanto, os pregadores somente podem ser aceitos quando autorizados pelo Estado.

Na medida em que é difícil saber se as leis do soberano, como

interpretações da lei de Deus, podem ser contrárias a essa mesma lei, Hobbes apresenta um argumento que acaba por conduzir à conclusão contrária, isto é, a defesa da submissão às leis civis. A questão, segundo Hobbes, está em sabermos o que é necessário para a salvação eterna, uma vez que este é o alegado motivo para a insubmissão: “Tudo o que é necessário à salvação” afirma o filósofo, “está contido em duas virtudes, *fé em Cristo e obediência às leis*. A última delas, se fosse perfeita, seria suficiente para nós” (L, XLIII, p. 403. Trad. p. 412). Trata-se de um cristianismo bastante simplificado¹⁸², portanto que está longe de qualquer ortodoxia cristã, seja católica, seja protestante. Não é estranho que os religiosos da época tenham pressentido um intolerável grau de heresia nessa estranha interpretação hobbesiana para os princípios fundamentais da fé cristã. Ocorre que, para Hobbes, as leis de Deus são as leis de natureza, cuja principal é “que não devemos violar nossa fé, isto é, uma ordem para obedecer aos nossos soberanos civis, que constituímos acima de nós por um pacto mútuo” (L, XLIII, p. 404. Trad. p. 412). Percebemos, nessa afirmação, uma modificação que Hobbes faz no seu próprio argumento, com o intuito de defender sua posição: ele ressalta a lei que impede de violar a fé como a mais importante, enquanto que nos capítulos sobre a lei natural ela aparece apenas como a terceira lei. Ao final, Hobbes concentra seu foco na segunda das condições para a obtenção da salvação eterna, que é a obediência às leis. Isso ocorre, porque, na percepção do filósofo, a fé é “interior e invisível” (L, XLIII, p. 414. Trad. p. 420). Portanto, naquilo que diz respeito ao comportamento externo, o que importa é a segunda condição, a obediência às leis. Se estas aconselham o cumprimento dos pactos, isto é, a submissão ao soberano, significa que a conclusão de Hobbes indica que a própria lei de Deus sugere a submissão ao soberano, que foi instituído pelo contrato. Não parece haver, dessa forma, alguma razão para uma desobediência ao soberano civil por alegação de conflito entre a lei civil e a lei natural.

Em relação à primeira condição, a fé em Cristo, é necessário enfatizar a análise feita por Hobbes sobre a razão da crença e os artigos que devem ser respeitados por aqueles que querem ser salvos. Nesse aspecto, ele também articula uma interpretação bastante peculiar das escrituras sagradas, que acaba por conceder ao soberano o poder

¹⁸² Esse cristianismo minimalista certamente não foi uma novidade de Hobbes. O próprio Grotius já defendia uma versão bastante simplificada da religião cristã. Essa “religião grotiana”, segundo Tuck, tornou-se popular nos círculos anglicanos às vésperas da guerra civil e acabou por influenciar as primeiras obras políticas de Hobbes (Cf. TUCK, *Hobbes*, 1989, p. 106).

supremo¹⁸³ para a interpretação desses artigos: “E portanto, vendo que o exame das doutrinas pertence ao pastor supremo, a pessoa em quem todos aqueles que não têm nenhuma revelação especial devem acreditar é (em todos os Estados) o pastor supremo, isto é, o soberano civil” (L, XLIII, p. 405. Trad. p. 413). A fé em Cristo, para Hobbes, é “interior e invisível”, portanto, não pode contradizer as ações externas, ou seja, o respeito às leis. Segundo Springborg, Hobbes seguia a fórmula das grandes teocracias ao fazer do comportamento – e não da crença – o teste de fidelidade¹⁸⁴. Nesse sentido, para Hobbes, cumprir a lei é o que definitivamente deve ser considerado pelo súdito, já que a fé em Cristo é interior e somente pode ser demonstrada por intermédio do culto público. O conhecimento das características de Deus é impossível, para Hobbes. A teologia expressa por ele é uma teologia negativa, no sentido de que só podemos falar de modo negativo das características de Deus. A natureza de Deus, “é incompreensível, quer dizer, nada entendemos do *que ele é*, mas apenas *que ele é*” (L, XXXIV, p. 271. Trad. p. 290). O filósofo não nega que possamos obter uma prova da existência de Deus pela razão:

Pois aquele que de qualquer efeito que vê ocorrer, raciocine em busca da causa próxima e imediata desse efeito, e depois para a causa dessa causa, e mergulhe profundamente na investigação das causas, deverá finalmente concluir que necessariamente deve existir (como até os filósofos pagãos (*heathen*) confessaram) um primeiro motor, isto é, uma primeira e eterna causa de todas as coisas (L, XII, p. 77. Trad. p. 98).

¹⁸³ É importante notar que há uma discussão em torno de uma mudança da visão de Hobbes a esse respeito no *Leviathan* em relação às obras anteriores, *Elements* e *De Cive*. Segundo Tuck, as visões de Hobbes sobre a religião cristã e sobre a relação entre Igreja e Estado se modificaram bastante ao longo das obras. Segundo ele, nos *Elements* e no *De Cive*, Hobbes concede à Igreja um papel consultivo na formação da doutrina pública. No *De Cive*, especialmente, Tuck assinala que o soberano está ele mesmo obrigado a interpretar as Escrituras por meio de clérigos adequados. No *Leviathan*, a posição de Hobbes muda por meio de abandono da velha concepção acerca da interpretação das Escrituras, substituída pela tese segundo a qual o único intérprete das Escrituras é o soberano civil e nada há de especial na Igreja (Cf. TUCK, *Hobbes*, 1989, p. 108-109). Já para Sommerville, ambos os livros, *De Cive* e *Leviathan*, apresentam a mesma doutrina a respeito das relações entre Igreja e Estado (Cf. SOMMERVILLE, *Thomas Hobbes*, 1992, p. 107).

¹⁸⁴ Cf. SPRINGBORG, P. Hobbes on religion. In. SORELL, T (Org.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 352.

Hobbes nega que possamos falar de modo positivo das características de Deus, por isso, pela nossa razão, somente é possível falar de Deus por meio de atributos negativos, como “infinito” ou “incompreensível”, ou seja, por intermédio da razão natural, apenas sabemos que Deus não é finito ou não é compreensível. Quando, ao falarmos de Deus, utilizamos de atributos positivos, tais como “benevolente”, “onipotente”, “justo”, entre outros, não o fazemos num sentido epistemológico, mas apenas num sentido metafórico de louvor: “Portanto, os atributos que lhe damos não são para dizermos uns aos outros *o que é*, nem para indicar nossa opinião de sua natureza, mas nosso desejo de honrá-lo com aqueles nomes que consideramos mais honrosos entre nós mesmos” (L, XXXIV, p. 271. Trad. p. 290).

No entanto, do mesmo modo que a interpretação das Escrituras seja atribuição do soberano, o culto público também deve ser observado segundo aquilo que é permitido pelo Estado¹⁸⁵. Novamente, nesse caso, parece que a crença íntima não é relevante, mas apenas a demonstração pública do louvor a Deus. Sobre isso, é bastante representativa a distinção feita, no capítulo VI do *Leviathan*, entre religião e superstição:

O medo dos poderes invisíveis, inventados pela mente (*mind*) ou imaginados a partir de relatos publicamente permitidos, chama-se religião; quando esses não são permitidos, chama-se superstição. Quando o poder imaginado é realmente como o imaginamos, chama-se verdadeira religião (L,VI, p. 42. Trad. p. 61).

Conforme essa passagem, a única distinção entre religião e superstição é sua permissão pelo poder soberano, porque naquilo que é fundamental, sua origem, tanto religião como a superstição a compartilham: o medo.

O que parece ser a clara intenção de Hobbes é a tentativa de provar que as duas condições para a salvação eterna não podem estar jamais em contradição. Nesse sentido, ainda que o súdito tenha fé no Cristo, caso desobedecesse às leis do soberano, estaria condenado à morte eterna. Diante dessa situação, o argumento de Hobbes conduz à

¹⁸⁵ Já no *De Cive*, Hobbes apresenta esta tese: “A cidade por direito, isto é, aqueles que possuem o poder de toda a comunidade, julgará (judge) que nomes e designações são mais honráveis a Deus e quais são menos; ou seja, que doutrinas acerca da natureza e das obras de Deus devem ser publicamente sustentadas e professadas (DCi, III, XV, 16, p. 303. Trad. p. 255).

precedência da segunda condição sobre a primeira, e isso é possível porque o filósofo insiste que a fé em Cristo é “interior e invisível”, ou seja, parece que obedecer a qualquer ordem do soberano, mesmo que considerada pelo súdito como contrária à lei divina, não afeta em nada a sua fé interior em Cristo. Desse modo, mesmo cumprindo uma lei civil considerada ímpia, ele continua garantindo sua salvação eterna; por isso, argumenta Hobbes, “não é difícil reconciliar nossa obediência a Deus com nossa obediência ao soberano civil, que ou é cristão ou infiel” (L, XLIII, p. 413. Trad. p. 420). E desse modo, a conclusão de Hobbes é bastante clara:

E quando o soberano civil é infiel, todos aqueles seus súditos que lhe resistam pecam contra as leis de Deus (pois tais são as leis de natureza) e rejeitam o conselho dos apóstolos, que advertiram todos os cristãos a obedecer a seus príncipes e todas as crianças e servos a obedecerem a seus pais e senhores em todas as coisas (L, XLIII, p. 414. Trad. p. 420).

A filosofia de Hobbes não admite, portanto, a resistência ao soberano sob a alegação de que suas leis contrariam as leis de Deus. Assim, parece difícil conciliar essa tese hobbesiana com a tentativa de fundar a obrigação ao soberano na obrigação diante da lei natural concebida como lei divina. É certo que Warrender utiliza o mesmo argumento que utilizamos para provar ao contrário, ou seja, segundo ele, esse argumento de Hobbes que acabamos de analisar serve de prova para sua tese, porque, se a segunda condição para a salvação eterna indica que sempre devemos cumprir as leis civis, estaria aí a prova cabal para defender que o poder do soberano deriva da lei natural. No entanto, como procuramos mostrar ao longo do texto, não parece ser essa a intenção de Hobbes. O que ele está fazendo, como já afirmamos, é argumentando contra a tese sediciosa segundo a qual é justo rebelar-se contra o Estado por motivos de consciência religiosa. Nesse sentido, Hobbes procura adequar toda uma análise bastante heterodoxa dos textos bíblicos aos seus argumentos desenvolvidos nos capítulos I e II do *Leviathan* que conduzem à demonstração da necessidade de submissão ao soberano. Seu objetivo é convencer os cristãos em relação à sua tese sobre a submissão incondicional. E, para essa tarefa, ele acaba por se utilizar de uma detalhada exegese dos argumentos religiosos.

Ao final, parece que toda essa argumentação de Hobbes sobre a

questão da religião não deriva dedutivamente do seu sistema filosófico que procurou provar a necessidade da submissão ao soberano. Esse sistema, exposto nas primeiras partes do *Leviathan*, parece funcionar muito bem sem tais considerações, bastando, para isso, que sejam consideradas as leis de natureza como regras da razão, as quais, não se caracterizando como leis propriamente ditas, exigem o poder soberano para impor um verdadeiro sistema de leis. Parece, portanto, que toda a argumentação a respeito da religião é uma manobra que Hobbes faz por exigência das condições políticas do momento, isto é, de tomar posição na disputa entre Estado e as igrejas particulares na Inglaterra¹⁸⁶, ou seja, sua intenção é combater as doutrinas sediciosas que colocavam a religião acima da política. Nesse sentido, parece-nos que a interpretação religiosa feita por Warrender chega a uma conclusão oposta às intenções de Hobbes. Significa que, se levarmos a sério os argumentos de Warrender, a filosofia de Hobbes parece ter como conclusão a submissão da política à religião; e não parece que isso seja de modo algum evidente na obra hobbesiana. O que transparece na argumentação de Hobbes é sua preocupação com o potencial revolucionário e sedicioso das doutrinas religiosas, em especial, em relação às inúmeras possibilidades de interpretação das escrituras. Desse modo, é necessário, mais uma vez, conceder ao soberano o poder de arbitrar todas as discussões e impor a sua interpretação. Tal como no caso da análise de Hobbes das leis naturais na qualidade de regras da razão, a conclusão é que o soberano é necessário para impor uma interpretação comum e criar condições para que as leis sejam respeitadas, também é a necessidade de o soberano impor uma interpretação comum das escrituras e criar condições para que sua transmissão não degenera na sedição.

Parece, sobretudo, que Hobbes não teria problema em convencer os ateus. Estes seriam convencidos simplesmente observando os argumentos básicos da filosofia hobbesiana. Para os ateus, basta convencê-los de que uma condição na qual não há soberania seria um estado de guerra de todos contra todos, condição de miséria total. Na medida em que são ateus, ou seja, somente acreditam no desfrute dos desejos nesta vida corporal, esse argumento seria suficiente para

¹⁸⁶ Sommerville pergunta por que Hobbes se preocupa em conduzir uma detalhada exegese bíblica, se os próprios princípios provados nas duas primeiras partes do *Leviathan* são, como ele procura mostrar, compatíveis com as escrituras. Por que Hobbes teria conduzido uma análise do significado das escrituras a tal extensão? Uma resposta, para Sommerville, é que a intenção de Hobbes era de “persuadir seus contemporâneos da verdade de suas ideias, e assim prevenir futuras guerras civis” (SOMMERVILLE, *Thomas Hobbes*, 1992, p. 107).

convencê-los. Não é o caso dos religiosos. Não é suficiente, para o convencimento destes, argumentar a respeito das miseráveis condições de vida num estado natural e nem do valor supremo da vida material, porque acreditam na superioridade da vida espiritual e, portanto, desprezam os argumentos sobre os infortúnios físicos e mentais de um estado de natureza. Por isso, para eles, são necessários outros argumentos que possam compatibilizar os argumentos expostos no livro I e II do *Leviathan* com a crença religiosa.

Contudo, ainda que Hobbes necessite de um argumento adicional para convencer os religiosos, o fundamento dos dois argumentos é o mesmo: o autointeresse individual. O argumento exposto nas duas primeiras partes do *Leviathan* apela para o interesse dos indivíduos na preservação da vida e no conforto. O argumento, portanto, procura convencer os indivíduos que, em um estado de natureza, não apenas a vida estaria constantemente ameaçada, mas também as condições de vida seriam intoleráveis. Os indivíduos obedecem ao soberano por medo das punições, todavia, por trás disso, está sempre o medo das condições miseráveis do estado de natureza. No caso do argumento direcionado aos religiosos, o apelo é também ao interesse individual: a salvação da alma consiste no interesse mais elevado de todos. Não é, pois, um apelo moral que Hobbes está fazendo, mas um apelo ao egoísmo presente nesses indivíduos. Desse modo, é possível asseverar que, mesmo que fosse correto interpretar esses argumentos de Hobbes sobre a lei de Deus como representando os fundamentos para a sua política, ainda assim, não seria possível afirmar que são argumentos morais ou religiosos, mas são argumentos que apelam ao autointeresse.

Os indivíduos respeitam a Deus não porque o amam incondicionalmente, mas porque têm medo dele. Se estariam sujeitos a arriscar a vida, revoltando-se contra as ordens do soberano, não é pelo seu amor a Deus, à religião ou à humanidade, mas unicamente porque temem a morte eterna. Manipular esse autointeresse em direção à vida pacífica, essa é a intenção de Hobbes, por isso ele procura mostrar que a revolta contra o soberano, ainda que infiel, é garantia de morte eterna como punição de Deus. Não importa, portanto, para o filósofo, a razão pela qual os indivíduos obedecem. O que importa é que obedçam. E ele sabe muito bem que, para isso, é necessário apelar ao seu mais profundo interesse. Esse apelo ao interesse é muito bem notado por Tuck:

Hobbes nunca expressou a concepção (que alguns modernos lhe atribuíram) de que a razão para fazer o que as leis prescrevem é o fato de serem ordens de Deus: A razão para a seguirmos é o fato

de serem princípios gerais que nos dizem de que maneira nos preservar eficazmente. Não precisamos saber que existe um Deus a fim de saber que temos de seguir as leis de natureza, pois obviamente não precisamos saber que há uma causa primeira para acreditar em quaisquer outras proposições verdadeiras sobre o mundo, e nenhuma outra ideia de Deus é admissível na filosofia¹⁸⁷.

O papel de Deus na filosofia de Hobbes é, como observamos nas discussões entre os intérpretes, bastante polêmico e, com certeza, a discussão está longe de se encerrar. Não faz parte do escopo desta pesquisa investigar profundamente essa questão. Pensamos que as reflexões que se seguiram são indicativas para a possibilidade de interpretar a filosofia moral e política de Hobbes por um aspecto não religioso, diferentemente da intenção de Warrender. Não descartamos a imensa reflexão de Hobbes sobre a questão religiosa. Também, não entramos na polêmica sobre o suposto ateísmo do filósofo de Malmesbury, dado que, ao que parece, essa questão há tempo está superada. Procuramos apenas considerar que a teoria política exposta nas duas primeiras partes do *Leviathan* podem ser interpretadas sem recorrermos a uma moralidade de origem religiosa.

Ao final, um argumento adicional que deve ser considerado é que a própria definição das leis de natureza não é feita recorrendo à religião. Hobbes começa por definir a lei natural apenas como um preceito da razão, e segue toda a exposição dessas mesmas leis nos capítulos XIV e XV sem apelar a qualquer argumento de origem religiosa. É somente ao final da exposição das leis, momento em que o filósofo ressalta mais uma vez a sua compreensão das leis naturais como meras regras da razão, que ele propõe um adendo, afirmando que, se tomadas como comandos de Deus, essas regras poderiam ser consideradas leis. Ora, se essas leis são compreendidas por Hobbes como leis de Deus e servem de fundamento para a política, permanece a dúvida de por que o filósofo já não começa sua explanação das leis tomando essa suposição como ponto de partida.

¹⁸⁷ TUCK, *Hobbes*, 1989, p. 107.

3.3 O CONCEITO DE OBRIGAÇÃO

Para compreender, de forma correta, a relação entre moral e política em Hobbes, é necessário atentar para sua teoria da obrigação. Essencialmente, o que Taylor, Warrender e seus seguidores argumentam é que há uma teoria moral deontológica fundamentando a obrigação política hobbesiana, no entanto uma análise da noção de obrigação estabelecida nos textos de Hobbes, em especial no *Leviathan*, revela que a obrigação diante das leis de natureza não se caracteriza num tipo de obrigação genuína. Mais do que isso, um tipo de obrigação moral, de acordo com a teoria hobbesiana, somente seria possível no interior do estado civil. Logo, parece difícil aceitar que uma obrigação moral esteja fundamentando a obrigação civil. Ao analisarmos o conceito de obrigação, percebemos que a obrigação *in foro interno* não é o cancelamento do direito de agir conforme a vontade e, por consequência, não satisfaz os critérios de obrigação genuína estabelecidos por Hobbes.

Começamos por observar que a distinção feita por Hobbes entre direito e lei (*jus e lex*) não é desprovida de consequências significativas para sua teoria da obrigação¹⁸⁸. O direito natural é uma liberdade para usar o poder da maneira que se quiser para a preservação da vida. A lei, ao contrário, é uma restrição, uma regra que proíbe ao homem fazer o que possa destruir sua vida (L, XIV). Lei e direito, portanto, segundo Hobbes, são incompatíveis quando se referem à mesma matéria, uma vez que o direito é uma liberdade de fazer ou omitir, enquanto a lei obriga a uma dessas coisas (LXIV).

Tendo como base essa distinção, é possível retirar elementos suficientes para sustentar que a obrigação diante da lei natural não obedece aos critérios que Hobbes estabelece para definir uma obrigação genuína. Direito e lei são distintos, e o direito é, para Hobbes, uma liberdade para usar o poder. O direito não é, pois, o próprio poder. E por liberdade, Hobbes entende a ausência de impedimentos externos. A chave interpretativa para a obrigação está, entretanto, na passagem que se segue imediatamente à definição de liberdade, quando o filósofo trata dos impedimentos externos à liberdade: “Impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada homem tem de fazer o que quer,

¹⁸⁸ Apesar de Hobbes dar a entender que foi o primeiro a fazer tal distinção, é provável que essa não seja uma novidade. Segundo Sommerville, a distinção já aparece em Lorenzo Valla, no século XV (*Thomas Hobbes*, 1992, p. 38).

mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o seu julgamento e razão lhe ditarem” (L, XIV, p. 91. Trad. p. 113). Significa que impedimentos externos jamais podem eliminar totalmente um direito, tendo em vista que, dentro de certos limites impostos, segue existindo um espaço de decisão sobre como se deve usar o poder que resta. Um prisioneiro, por exemplo, pode ter parte de sua liberdade de ir e vir limitada, mas, ainda assim, resta a ele a liberdade de decidir como se mover dentro de sua cela, ou seja, resta a ele a liberdade de decidir como usar o poder que tem para se mover no espaço do qual ainda dispõe.

Desse modo, um impedimento externo – outro poder, por exemplo – jamais pode cancelar totalmente um direito de alguém agir conforme sua vontade, podendo apenas restringir seu poder de agir de tal forma. Ocorre que, dada a oposição hobbesiana entre direito e lei, somente pode haver obrigação se houver o cancelamento de um direito de agir da maneira como o indivíduo tem vontade. Desse modo, cabe perguntar se a obrigação diante da lei natural pode ser considerada uma obrigação genuína. Ela apenas poderia se constituir numa obrigação genuína caso ela, de fato, cancelasse um direito de agirmos segundo a vontade.

Ocorre que, segundo Hobbes, essas leis não são propriamente leis, na medida em que não expressam o comando de alguém com autoridade suficientemente conhecida e aceita. O único tipo de obrigação que elas demandam é aquele *in foro interno*, o qual, no interior da teoria hobbesiana não pode ser considerado como uma forma genuína de obrigação, já que não cancela um direito, mas apenas impõe “um desejo de serem cumpridas”. Contudo, elas não obrigam *in foro externo*, ou seja, não impõem um desejo de colocá-las em prática (L, XIV, p. 110. Trad. p. 131). Ao afirmar que as leis naturais não podem ser compreendidas como leis no sentido estrito – ou seja, de acordo com sua própria definição de lei –, Hobbes está asseverando que seu conteúdo não tem força de obrigação e, portanto, elas não podem servir de fundamento para a obrigação política.

A distinção entre *foro interno e externo* tem sido usada como um argumento fundamental para uma leitura deontológica e até teológica da teoria política hobbesiana. Taylor procurou demonstrar que essa distinção antecipa de alguma maneira a distinção kantiana entre agir meramente conforme ao dever e agir por dever, o que expressaria, segundo o comentador, a natureza deontológica da filosofia moral hobbesiana.

É inegável que há uma passagem que permite tal interpretação, na

qual Hobbes afirma que as leis naturais também podem ser violadas mesmo quando a ação externa for de acordo com elas:

E todas as leis de natureza que obrigam *in foro interno* podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também por um ato conforme a ela, no caso de seu autor considerá-lo contrário. Pois embora neste caso sua ação seja conforme à lei, sua intenção é contrária à lei, o que constitui uma violação quando a obrigação é *in foro interno* (L, XV, p. 110. Trad. p. 132).

Nessa passagem, parece que Hobbes está antecipando a distinção Kantiana entre ação conforme ao dever e ação por dever. Essa interpretação, entretanto, é consequência de abordar a passagem de modo isolado, desconsiderando o modo como ela se articula com o restante da argumentação hobbesiana. Ocorre que, se considerarmos a distinção entre obrigação *in foro interno* e *in foro externo* estabelecida por Hobbes, concluímos que o primeiro tipo de obrigação não se caracteriza num tipo genuíno de obrigação, na medida em que ela não cancela o direito de usar o poder da maneira que quisermos. Uma obrigação *in foro interno*, na concepção de Hobbes, impõe apenas um desejo de que as leis sejam cumpridas (*to take place*). Não há, portanto, um cancelamento do direito de agir como se quer, tendo em vista que, apesar da lei impor o desejo de que seja cumprida, o indivíduo ainda tem a liberdade de agir como bem entende. Em última instância, afirmar que as leis naturais obrigam *in foro interno*, significa afirmar que, efetivamente, elas não obrigam.

Merece atenção nessa passagem também a expressão “impõe um desejo” (*bind to a desire*), pois contrasta tanto com a noção de desejo quanto com a noção hobbesiana de vontade. Não deixa de soar estranho à linguagem hobbesiana uma expressão como essa, uma vez que é difícil conceber como um desejo pode ser imposto, considerando-se a explicação do mecanismo causal dos desejos. O desejo é o nome dado aos inícios de movimento em direção aos objetos que afetam a imaginação, logo, falar que a lei natural “impõe um desejo” parece ferir a linguagem mecanicista da explicação das paixões. A noção de vontade, por sua vez, expressa o último apetite da deliberação, ou seja, a própria vontade se reduz, em última instância, a um desejo, na medida em que a deliberação nada mais é do que a alternância de desejos e aversões. Não se trata, portanto, de uma deliberação no sentido kantiano,

como afirma Hampton¹⁸⁹, entre a razão prática e os desejos, mas um debate entre os próprios desejos. A vontade, portanto, não é livre, não expressa o que a tradição chamou de apetite racional, porque, em última instância, ela é condicionada por uma sucessão causal sobre a qual os indivíduos não têm controle. Não parece fazer sentido, portanto, dizer que as leis impõem um desejo, pois, de acordo com a teoria hobbesiana, desejos não poderiam ser impostos. Nesse caso, o legislador, seja ele quem for, não poderia impor a alguém um determinado desejo. Ele pode impor uma obrigação, e esta pode cancelar o direito de agir de acordo com aquilo que o indivíduo decidiu na deliberação e, nesse sentido, essa obrigação está contrariando o próprio desejo.

Percebemos, desse modo, que a noção de obrigação *in foro interno* também não está de acordo com os critérios hobbesianos de obrigação no sentido estrito. A análise da obrigação *in foro interno* parece nos conduzir a uma conclusão paradoxal: ela consiste numa obrigação que, fundamentalmente, não obriga. É o mesmo caso da própria noção de lei natural: não deixa de soar estranho que um conceito fundamental para o pensamento hobbesiano ao mesmo tempo se apresente de modo tão problemático em sua argumentação. De todo modo, o argumento da distinção entre obrigação *in foro interno* e *in foro externo* utilizado para defender a obrigação moral diante das leis de natureza não parece salvar as leis de natureza de sua insuficiência: elas continuam não obrigando, de acordo com os critérios de obrigação estabelecidos pela filosofia hobbesiana.

Do mesmo modo, a distinção entre justiça nas ações e justiça nos homens não parece corroborar a tese da obrigatoriedade incondicional da lei natural. Essa distinção parece apenas aproximar a noção de lei natural da noção de virtude, mas não parece ser o caso de indicar uma obrigação incondicional diante da lei de natureza. As definições de homem justo e injusto esboçadas no capítulo XV do *Leviathan* parecem deslocar a noção de justiça do campo das ações para o campo das intenções:

Portanto um homem justo (*righteous*) não perde o direito a esse título por causa de uma ou algumas poucas ações injustas, derivadas de paixões repentinas ou de erros sobre coisas ou pessoas. Nem um homem injusto (*unrighteous*) deixa de o ser, por causa das ações que faz ou deixa de fazer devido ao medo, pois sua vontade não é

¹⁸⁹ Cf. Hobbes and the Social Contract Tradition, 1986, p. 19.

determinada pela justiça, mas pelo benefício aparente do que faz¹⁹⁰ (L, XV, p. 104, Trad. p. 126).

O que há de mais problemático nessa passagem é a última frase, a qual parece próxima da distinção kantiana entre “agir por dever” e “agir meramente conforme ao dever”. Hobbes está afirmando que meras ações externas não garantem a justiça do homem, se sua vontade é determinada por interesses em benefícios e não pela própria justiça, ou seja, parece que o único motivo para a ação que Hobbes aceita para que um homem seja justo é a consideração do próprio valor da justiça. Aquele que realiza atos justos motivado por qualquer interesse, não seria, de acordo com essa passagem, um homem verdadeiramente justo. Estaria Hobbes, com isso, antecipando a distinção kantiana entre “agir por dever” e “agir meramente conforme ao dever”?

Tomada de modo isolado ao conjunto de textos hobbesianos, essa passagem sugere uma resposta positiva a essa pergunta, todavia, analisada no contexto de toda a filosofia hobbesiana, percebemos que há distância da teoria moral kantiana.

Começemos por analisar a concepção kantiana. Na Primeira Seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant esboça a tese segundo a qual as ações têm valor moral só quando são realizadas por dever, ou seja, por uma consideração do próprio dever, independentemente de todo interesse e inclinação¹⁹¹. O valor moral da ação não depende também de seus resultados externos obtidos, mas unicamente do fato de seu motivo estar no próprio valor da lei moral. Portanto, para Kant, não apenas ações cuja motivação está na obtenção de algum benefício são excluídas do campo da moralidade, mas também ações motivadas por alguma inclinação:

Ponho de lado também as ações que são

¹⁹⁰ Há uma passagem com o mesmo sentido no capítulo XXX: “Finalmente, deve ser-lhe ensinado que não apenas os fatos injustos, mas também os desígnios e intenções de praticá-los (embora acidentalmente impedidos) constituem injustiça, a qual consiste tanto na depravação da vontade como na irregularidade do ato” (L, XXX, p. 236. Trad. p. 255).

¹⁹¹ Segundo Wood, Kant não foi muito bem-sucedido nessa tentativa de provar que a ação moral é somente aquela feita por dever, e que, apesar dessa tese ser responsável por parte da fama obtida pela teoria moral kantiana, ela acaba por desviar a atenção do que é central em sua teoria moral: o imperativo categórico: “ele obtém mais sucesso quando faz uma segunda tentativa, mais filosoficamente motivada, de expor o princípio moral na segunda questão. Kant pensa que juízos morais corretos, devem, em última análise, ser deriváveis de um princípio fundamental único se eles constituem um todo consistente e bem fundamentado” (WOOD, A. *Kant*, Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 164-165).

verdadeiramente conformes ao dever, mas para as quais os homens não sentem imediatamente *nenhuma inclinação*, embora as pratiquem porque a isso são levadas por outra tendência. Pois é fácil então distinguir se a acção conforme ao dever foi praticada por dever ou com uma intenção egoísta. Muito mais difícil é esta distinção quando a acção é conforme ao dever e o sujeito é além disso levado a ela por uma *inclinação imediata*.¹⁹²

O exemplo mais claro dessa última modalidade é o caso da conservação da vida. Quando os homens conservam sua vida, estão agindo conforme ao dever, no entanto, caso a motivação seja a própria inclinação, trata-se, então, de uma mera ação em conformidade com o dever, por isso o exemplo do homem infeliz que, ainda assim, conserva sua vida, mesmo diante de todos os reveses é esclarecedor: “Quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então sua máxima tem um conteúdo moral”¹⁹³.

Podemos nos perguntar se a distinção hobbesiana entre homem justo e homem injusto antecipa de algum modo a distinção kantiana. É certo que Hobbes parece estar próximo dessa tese ao afirmar que um homem iníquo não deixa de ser considerado como tal mesmo quando realiza ações justas motivadas pelos benefícios aparentes de sua realização. Entretanto, é importante considerar que Kant exclui da esfera da moralidade não somente as ações realizadas em vistas de benefícios, mas também aquelas realizadas por inclinação, independentemente de seus benefícios. No caso de Hobbes, sua exclusão dos benefícios da ação para a consideração do homem justo não implica a exclusão daquilo que Kant chamaria de inclinações, ou seja, de acordo com a teoria da ação hobbesiana, não é possível excluir todo elemento empírico da motivação da ação moral, como é a proposta kantiana.

Como vimos no capítulo sobre a teoria das paixões, embora não afirme que todos os desejos sejam autointeressados, para Hobbes, toda a ação tem como motivo um desejo ou uma aversão. Logo, seria impossível conceber um motivo não empírico para a ação humana segundo a filosofia hobbesiana. A razão, por si só, não consegue

¹⁹² Kant, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2000, BA 9,10, p. 27.

¹⁹³ Kant, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2000, BA 10,11, p. 27-28.

motivar à ação, na medida em que ela é apenas um cálculo. A conduta humana não pode ser condicionada senão a partir das paixões. Desejos e aversões, nesse sentido, são os móveis da ação e, sem eles, a vida humana seria inerte. A vida, para Hobbes, devemos lembrar, constitui-se fundamentalmente de movimento, e o fim do movimento significa a morte. Nada mais estranho à filosofia de Hobbes, portanto, do que a concepção de que alguém possa agir motivado por uma consideração exclusivamente racional do valor da lei moral em si mesma.

Desse modo, a distinção entre a justiça nas ações e justiça nos homens não permite argumentar acerca de uma concepção deontológica de lei moral hobbesiana. É preciso lembrar que essa distinção já se encontra em autores antigos como em Aristóteles, por exemplo, que também distingue a pessoa justa da ação justa. Aristóteles insiste, por exemplo, que “Algumas pessoas que realizam ações justas nem por isso são pessoas justas”¹⁹⁴. Essa distinção, portanto, adapta-se, também, com uma teoria das virtudes, e não é uma característica exclusiva das teorias deontológicas.

Essa distinção tem sido utilizada, inclusive, para defender uma proximidade entre a ética hobbesiana e a ética das virtudes. Boonin-Vail é um dos intérpretes que tem insistido de maneira mais incisiva numa teoria das virtudes hobbesiana, enfatizando, sobretudo, sua dívida com Aristóteles¹⁹⁵. Segundo esse comentador, a distinção hobbesiana entre justiça nas ações e justiça das pessoas revela sua proximidade com a teoria aristotélica da virtude ao propor que a ação virtuosa deve, por intermédio do hábito, tornar-se uma atividade prazerosa em si mesma. Assim, segundo Boonin-Vail, a intenção de Hobbes é estimular a prática das virtudes indicadas pelas leis naturais, não pelas consequências benéficas dessa prática, mas pelo prazer que ela proporciona. Somente assim, segundo ele, justificar-se-ia a distinção entre o homem justo e o homem injusto. Para isso, ele se utiliza de algumas passagens do *De Homine*, nas quais Hobbes afirma que algumas ações, a princípio, desprazerosas podem, por meio do hábito, tornarem-se prazerosas. Desse modo, ele conclui que:

Na medida em que é bom habituar-se a realizar atos justos, e na medida em que isso envolve tornar a realização de tais atos prazerosa (*pleasant*) no sentido hobbesiano do termo, é bom estar disposto a realizar atos justos e desejar

¹⁹⁴ *Ética a Nicômaco*, 1144a – 15.

¹⁹⁵ Cf. *Thomas Hobbes and The Science of Moral Virtue*, 1994. Especialmente capítulos 4 e 5.

realizá-los por si próprios. É bom¹⁹⁶, dessa forma, ser uma pessoa justa¹⁹⁷.

Resumidamente, o que Boonin-Vail propõe é que Hobbes defende uma tese segundo a qual é possível tornar a ação virtuosa prazerosa em si mesma. E, desse modo, o verdadeiro homem justo seria aquele que realiza ações justas não pelo interesse nos seus benefícios, mas porque a realização da própria ação é prazerosa em si mesma.

A tese de Boonin-Vail, com certeza, é bastante polêmica, e ele mesmo admite que não há passagens claras nas quais Hobbes afirme, de forma direta, essa posição, que apenas pode ser retirada de uma interpretação de um conjunto de passagens em vários textos de Hobbes. Não nos interessa discutir aqui essa tese, mas apenas mostrar que a distinção entre ação justa e pessoa justa não é novidade no pensamento hobbesiano, remontando aos textos aristotélicos. Ainda que controversa, essa interpretação é menos problemática do que a tentativa de interpretar essa distinção como próxima da teoria moral kantiana que, como vimos, não se sustenta depois de uma análise da teoria da ação de Hobbes.

De todo modo, ainda que fosse possível aceitar que a distinção entre justiça nas ações e justiça nas pessoas tivesse algum sentido próximo ao estabelecido por Kant, não é possível derivar dessa distinção uma tese da obrigatoriedade incondicional da lei de natureza. Que Hobbes afirme que um homem justo não é simplesmente aquele que pratica algumas ações justas é compatível com sua teoria, todavia não é coerente argumentar que, de acordo com ele, o homem justo é aquele que age motivado por uma consideração desinteressada do valor do dever moral.

3.3.1 O sentido da obrigação *in foro interno*

Quanto à questão da obrigação *in foro interno*, ela expressa a característica do tipo de obrigação das leis de natureza: uma obrigação que não satisfaz as características daquilo que Hobbes concebe como obrigação, isto é, o cancelamento de um direito. Trata-se de um tipo de obrigação que poderíamos chamar de imperfeita, de acordo com o

¹⁹⁶ No sentido de prazeroso.

¹⁹⁷ BOONIN- VAIL, D. Thomas Hobbes and The Science of Moral Virtue, 1994, p. 165.

critério estabelecido por Hobbes. Como afirma Limongi, ao considerarmos a obrigação *in foro interno* “continua não sendo possível pensar o conteúdo desta obrigação a partir da oposição entre direito e lei”¹⁹⁸.

No intuito de aprofundar a discussão, tomemos, de novo, o conceito de lei natural: uma regra estabelecida pela razão que proíbe agir contra a vida e abster-se de agir para defendê-la. Formalmente, como apontamos no capítulo anterior, trata-se de um cálculo racional que exprime sempre que determinada ação deve ser realizada em nome de um fim dado. Trata-se, portanto, de uma espécie de cálculo meio-fim. Materialmente, o conteúdo da lei natural não parece ser retirado da própria razão, mas das paixões, visto que a lei natural indica a ação que realiza de forma mais completa o desejo fundamental de autopreservação. As leis, contudo, são expressas por intermédio de palavras, ou seja, são a expressão racional daquilo que é posto pelo desejo. Nesse sentido, podemos afirmar que as leis naturais são uma espécie de racionalização das paixões. De acordo com o exposto, é possível compreender bem de que modo as leis naturais obrigam *in foro interno*: elas colocam apenas que certas ações devem ser realizadas caso se queira a preservação. É como se disséssemos que ela obriga a vontade. No entanto, como sabemos, para Hobbes, a vontade não é livre, logo não há sentido em afirmar que a vontade se vê obrigada pela lei natural como se estivesse diante de uma norma exterior. Obrigações somente podem, segundo a filosofia hobbesiana, recair sobre as ações externas, nunca sobre a vontade, já que a vontade não é livre. Nesse sentido, conforme explica Limongi, quando, ao afirmarmos que a lei natural obriga,

Não se trata de dizer que as leis de natureza impõem uma norma à vontade que pode escolher acatá-la ou não. A vontade não é livre e não é sobre ela que recai a obrigação. Mas, justamente por estar submetida a uma ordem de necessidade, desta necessidade se retira uma norma para a ação. As leis de natureza exprimem tão somente a necessidade interna de nossa vontade, em conformidade com a qual todo homem racional, na medida em que a compreende, se vê obrigado a agir¹⁹⁹.

¹⁹⁸ *O homem excêntrico*, 2009, p. 211.

¹⁹⁹ *O Homem excêntrico*, 2009, p. 216.

Desse modo, ao asseverar que as leis naturais obrigam *in foro interno*, Hobbes está apenas reafirmando que as leis naturais são a racionalização do desejo de autopreservação, ou seja, que elas indicam o meio mais eficaz para a realização dada pelo desejo. É possível até afirmar que se trata, nesse ponto, de uma obrigação hipotética, no sentido de que quem quer a preservação deve agir de tal e tal forma. Dessa forma, elas estão muito distantes do imperativo categórico kantiano. Elas estariam, conforme afirma Hampton²⁰⁰, muito mais próximas dos imperativos hipotéticos de prudência do que dos imperativos categóricos. No entanto, é problemático afirmar que se trate de uma obrigação moral incondicional. Dessa maneira, não parece ser suficiente defender a obrigatoriedade das leis de natureza nem com base no argumento da distinção entre *foro interno* e *externo*, nem na distinção entre ação justa ou pessoa justa. Não é suficiente também defender sua obrigatoriedade tendo como base o argumento segundo o qual elas são leis divinas. Em nenhum desses casos, é possível afirmar que a lei natural opera o cancelamento do direito de agir conforme temos vontade.

Quando pensamos na definição de lei natural como realizando o desejo fundamental de autopreservação, concluímos que a lei natural jamais pode se opor totalmente ao direito²⁰¹, uma vez que elas realizam aquilo que é posto pelo direito natural, ou seja, que o homem tem a liberdade para realizar todas as ações segundo sua razão lhe indicar como benéficas para sua preservação. Nesse sentido, é possível afirmar que a lei natural não é propriamente lei, porque, ao invés de cancelar um direito, ela, ao contrário, ao propor a ele certos limites, acaba por realizá-lo naquilo em que é seu ponto fundamental: a autopreservação. Desse modo, Strauss não deixa de ter razão ao afirmar que o fato moral fundamental na filosofia de Hobbes é o direito e não o dever, ou seja, o que move todo o sistema hobbesiano não é o conceito de lei, mas o de direito. A lei é secundária, uma vez que só tem algum sentido se realiza aquilo que o direito demanda.

Isso fica claro quando analisamos a forma e o conteúdo expresso pelas leis naturais. A primeira lei, por exemplo, em sua formulação, não impõe nenhum limite ao direito natural, apenas indica uma forma de comportamento que é eficaz para a preservação. Além disso, uma

²⁰⁰ Elas [as leis de natureza] são o que Kant chama de imperativos hipotéticos: se alguém quer X, deve fazer Y (HAMPTON, *Hobbes and The Social Contract Tradition*, 1986, p. 47).

²⁰¹ Nesse sentido, segundo Kavka, “A teoria moral de Hobbes é desenvolvida interpretando as leis de natureza como abrangendo, refletindo e expressando o direito de natureza” (*Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 338).

cláusula da própria lei, que Hobbes chama de suma do direito natural, expressa que, caso a paz não seja encontrada, o homem “pode buscar, e se utilizar, de todas as ajudas e vantagens da guerra” (L, XIX, p. 92. Trad. p. 114). Assim, a própria formulação da primeira e fundamental lei de natureza indica a condicionalidade de todas as demais leis: elas apenas devem ser cumpridas caso os outros a cumpram. Esse “deve” não é, portanto, um mandamento incondicional, mas apenas hipotético. É um “deve” no sentido de: “caso queiras X, deves fazer Y”. Ele exprime, desse modo, o meio mais eficaz para se atingir um fim: “se queres a sobrevivência, então deve agir de tal modo”.

É somente a segunda lei natural que prescreve um limite ao direito natural: “Que um homem esteja disposto, quando os outros também estiverem, na medida em que considere necessário para paz e para defesa de si mesmo, renunciar a seu direito a todas as coisas” (L, XIV, p. 92. Trad. p. 114). É necessário, no entanto, considerar que a lei não impõe, de maneira incondicional, uma restrição ao direito, apenas sugere que o limitemos como medida mais eficaz para a preservação. Conforme afirma Gauthier, “Em si mesma, ela não limita o exercício do direito de natureza, mas nos diz que devemos impor a ele certo limite”²⁰². Não é a segunda lei em si, portanto, que limita o direito. Adicionalmente, devemos considerar que ela contém, como as demais leis, uma cláusula que torna seu cumprimento condicional: alguém só deve estar disposto a ceder seu direito caso os outros também estejam. Mas, no estado de natureza, é pouco provável que os demais estejam também dispostos. Logo, não há obrigatoriedade alguma em tornar essa disposição uma ação externa. Desse modo, ela expressa bem o significado da obrigação *in foro interno*: ela indica apenas que os homens concebem racionalmente que traria boas consequências – sendo, pois, desejável – se todos renunciassem o seu direito a todas as coisas em nome de uma convivência pacífica. Seria desejável, portanto, que os homens também cumprissem os contratos, que fossem piedosos, complacentes, e assim sucessivamente; todavia, sem uma garantia da realização de tais comportamentos pelos demais, seria arriscado externar tais disposições na forma de ações.

Essa reflexão nos conduz a outro aspecto essencial da concepção hobbesiana de leis de natureza. É certo que, para Hobbes, as leis de natureza são indicações de ações que conduzem à preservação, no entanto o cumprimento das leis naturais apenas conduz à preservação uma vez que todos se engajam. Caso contrário, cumprir a lei natural é

²⁰² The Logic of Leviathan, 1969, p. 53.

mais arriscado do que transgredi-la. Essa condição apresenta um problema para a compreensão da obrigatoriedade incondicional da lei natural. As leis de natureza, de acordo com a definição de Hobbes, são regras que indicam ações que, de maneira efetiva, conduzem à preservação. Se fossem obrigatórias por si mesmas, deveriam obrigar os indivíduos, de forma incondicional, independentemente de suas consequências. Todavia, elas só obrigam caso suas consequências sejam boas, isto é, conduzam à autopreservação. Ocorre, entretanto, que, se ninguém mais cumpre as leis, o indivíduo que as cumpre tem a vida ameaçada. Chegamos, assim, a um paradoxo: nesse caso, cumprir as leis é contraditório ao próprio objetivo das leis. Se, como defendem muitos intérpretes, considerássemos tais leis como leis morais no sentido estrito, o paradoxo seria ainda mais desconcertante: em certas situações, agir moralmente – isto é, cumprir as leis – é imoral, pois Hobbes define a lei natural como uma proibição de realizar atos que ameacem a própria vida. Eis um paradoxo inescapável para os intérpretes que afirmam a obrigatoriedade moral incondicional das leis naturais. Somente parece possível escapar desse paradoxo, admitindo-se que as leis naturais não obrigam.

3.3.2 O fundamento da obrigação

Se as leis naturais não obedecem ao critério de obrigação – o cancelamento do direito – estabelecido por Hobbes, resta buscar o fundamento da obrigação política em outro lugar. As leis civis, isso é inegável, efetivamente obrigam, na medida em que representam um obstáculo ao direito, isto é, impedem a liberdade de agir conforme se tem vontade. No entanto, não é possível pensar que as leis civis obriguem por si mesmas. O fundamento da obrigação diante delas está no ato contratual. Por meio do contrato, indivíduos, voluntariamente, limitam seu direito e se obrigam diante das leis civis.

A segunda lei natural indica, na condição de que todos o façam, que os homens cedam seu direito natural a todas as coisas, como meio mais eficaz para o alcance da paz. A lei natural, portanto, não obriga, apenas aconselha o contrato; entretanto, as coisas mudam com o contrato. Com este, ocorre a limitação do direito natural e, em consequência, o estabelecimento de vínculos obrigatórios. Não é a segunda lei, pois, que obriga, mas o ato de abandonar o direito. Há duas maneiras, segundo Hobbes, de cancelar o direito:

O direito é abandonado simplesmente renunciando-se a ele, ou transferindo-o a outro. *Simplemente renunciando*, quando não importa a quem o benefício irá redundar. *Transferindo-o*, quando há a intenção de beneficiar uma determinada pessoa ou um conjunto de pessoas (L, XIV, p. 92. Trad. p. 114).

Renúncia ou transferência são meios de cancelar o direito, mas é preciso frisar, não concedem aos demais algo que por si próprios eles já não possuíam. Renunciar ao direito, afirma Hobbes, é apenas privar-se da liberdade de negar o benefício de seu próprio direito (L, XIV). Trata-se de um argumento importante para a filosofia política de Hobbes, e ele é derivado da própria concepção de direito natural de Hobbes, a qual apresenta características bastante próprias, que o diferenciam dos demais autores que tratam do direito natural. Segundo a definição de Hobbes, o direito é uma liberdade para usar o poder com vistas à preservação (L, XIV). A liberdade, por sua vez, é definida como a ausência de impedimentos externos. Trata-se, portanto, de uma definição negativa de liberdade e, por consequência, de uma definição negativa de direito. O direito, por definição, não implica o direito a alguma coisa específica, mas numa liberdade para escolher qualquer curso de ação, o que inclui o uso de todas as coisas concebidas como necessárias à preservação.

Essa concepção tem implicações sérias para toda a teoria de Hobbes. Afirmar que o direito é uma liberdade, e apenas uma liberdade, implica que o direito não pode ser concebido como uma reivindicação ou como um poder. O direito não é ele mesmo um poder, mas apenas a liberdade para usá-lo. Não há, em Hobbes, dessa maneira, uma equalização entre direito e poder. O direito também não pode ser considerado como uma reivindicação, no sentido em que implica obrigações por parte dos demais. Isso, sem dúvida, é uma característica peculiar da concepção hobbesiana. Em um estado civil, dizer que alguém tem direito a algo implica, necessariamente, afirmar que os outros possuem o dever ou a obrigação de respeitar esse direito. O mesmo não ocorre com o direito natural. Afirmar que alguém tem direito a algo não implica que os demais possuam algum dever de respeitar esse direito.

Nos textos anteriores ao *Leviathan*, Hobbes coloca o direito natural entre as causas da guerra. Desse modo, é o fato de que todos

possuem essa ilimitada liberdade de agir que origina os conflitos, isso porque, na medida em que ter direito a alguma coisa não implica nenhuma restrição ao direito dos demais, tendo em vista que todos possuem a mesma liberdade, não há garantia nenhuma sobre a liberdade, os bens e a pessoa de cada um. Entretanto, no *Leviathan*, como vimos, Hobbes insere o direito natural depois da guerra, e o direito a todas as coisas somente é inserido numa condição de guerra²⁰³. O direito natural não é, portanto, ele mesmo a causa da guerra. Suas causas diretas são a competição, a desconfiança e a glória. Contudo, apesar de o direito natural não ser a causa da guerra, a saída dessa condição só é possível por intermédio de sua limitação, que só pode ocorrer por renúncia ou transferência: “Porque enquanto cada homem possuir o direito de fazer qualquer coisa que queira, todos os homens permanecerão numa condição de guerra” (L, XIV, p. 92. Trad. p. 114). Significa que, para Hobbes, não há como se extinguir a competição, a desconfiança ou a busca de glória numa condição natural. A única forma possível apontada pela razão para evitar a condição miserável do estado natural é a instituição de um soberano mediante renúncia de parte do direito natural.

O problema está no fato de que as leis naturais por si só não limitam o direito natural, dessa forma, não podem colocar fim à guerra. Não deixa, portanto, de merecer atenção o fato de que Hobbes afirme que somente a limitação do direito pode colocar fim à guerra e ao mesmo tempo insira as leis naturais no contexto do estado de natureza. Ora, se as leis fossem de fato obrigatórias, elas limitariam o direito. Mas, ao contrário, a existência de supostas leis naturais em nada altera a dinâmica das relações de poder no interior de um hipotético estado natural. O problema está no fato de que o direito natural não implica nenhuma obrigação de respeitá-lo por parte dos demais e na insuficiência da lei natural em criar essa obrigação.

Logo, a única forma de limitar o direito natural, ou seja, de cancelar a liberdade que temos de agir da maneira que queremos, é abandonar, de forma voluntária, o direito, simplesmente renunciando-o, sem beneficiário específico, ou transferindo-o para alguém em específico. É nisso que está baseada a definição de obrigação

²⁰³ É importante observar que o direito natural, segundo o *Leviathan*, não pode ser identificado com o direito a todas as coisas. Ele apenas se torna direito a todas as coisas numa condição de guerra. Essa distinção conceitual, entretanto, não parece efetivamente impedir que um se transforme no outro, uma vez que, para Hobbes, o estado natural necessariamente é um estado de guerra. Logo, mesmo que conceitualmente distintos, numa hipotética condição de natureza, direito natural e direito a todas as coisas teriam a mesma amplitude.

estabelecida por Hobbes:

Quando alguém de qualquer destas maneiras abandonou ou adjudicou seu direito, diz-se que fica *obrigado* (*obliged*) ou *forçado* (*bound*) a não impedir àqueles a quem o direito foi abandonado ou adjudicado de desfrutar do benefício disso, e que deve (*ought*), e que é seu dever (*duty*) não tornar válido este ato voluntário, e que tal impedimento é *injustiça* ou *injúria*, na medida que é *sine jure*, uma vez que o direito foi transferido ou renunciado (L, XIV, p. 92-93. Trad. p. 114).

Notemos que a obrigação que nasce desse ato implica precisamente em não impedir a liberdade daquele a quem o direito foi abandonado de desfrutar a sua própria liberdade. Num hipotético estado natural, esse ato não concede ao favorecido algo que ele já não tivesse, uma vez que, por natureza, todos têm direito a todas as coisas. Contratar significa, portanto, dar origem àquilo que falta à noção de direito natural: a obrigação por parte dos outros de respeitá-lo. No *De Cive*, o argumento é basicamente o mesmo: “A transferência de direito consiste meramente em não resistir – isso porque, já antes de ocorrer a transferência, seu beneficiário detinha, também ele, direito a tudo, de modo que a ele não se poderia conferir nenhum direito novo” (DCi, I, II, 4, p. 124. Trad. p. 40).

Aquele que transfere o seu direito por meio de um contrato, fica, então, obrigado a não impedir o beneficiário de desfrutar aquilo sobre o qual já lhe era permitido pelo direito natural. Essa é, para Hobbes, a única maneira possível de se transferir naturalmente direitos. Tendo em vista que o direito natural nada mais é do que a liberdade de usar o poder para se preservar, o que tem como consequência a liberdade para utilizar-se de todas as coisas, inclusive os corpos dos outros, transferir esse direito nada mais é do que se comprometer a não obstar a liberdade que o outro também já possui. Essa é a justificação da força do Estado diante do indivíduo; força que deriva do direito. Os indivíduos, ao contratarem cedendo seu direito, comprometem-se a não se opor às ações do soberano.

É certo que Hobbes aponta um limite para a transferência, pois há condições que devem ser exigidas para a validade dos contratos. Não é possível, por exemplo, transferir o direito de se defender do uso da força: “Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível

admitir que através disso vise a algum benefício próprio” (L, XIV, p. 93. Trad. p. 115). Os contratos são uma transferência mútua de direitos e, portanto, quem realiza um contrato o faz com a intenção de obter um benefício em troca da transferência do direito. Assim, pela lógica contratual, há “alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir” (L, XIV, p. 93. Trad. p. 115). No entanto, ainda que limitada, a transferência de direitos é o único instrumento que pode criar obrigações genuínas segundo a filosofia de Hobbes. Significa que não há um sistema de obrigações operando de forma independente e, ao mesmo tempo, servindo de fundamento para a obrigação diante do estado civil. Ao contrário, a única obrigação legítima é aquela originada no contrato e garantida pelo poder do Estado.

3.3.3 Medo e Punição

Se a obrigação deriva do contrato, então, não está correto afirmar que a punição ou o medo das punições do Estado seja o fundamento da obrigação. Ainda que Hobbes afirme que os contratos sem a espada sejam apenas palavras vãs, não parece que com isso ele esteja fundamentando a obrigação no próprio medo das punições. Há muitas passagens que podem ser interpretadas dessa maneira, pois Hobbes constantemente afirma a fraqueza dos laços linguísticos:

E sendo a força das palavras muito fraca para obrigar os homens a cumprirem seus pactos (conforme assinala acima), há na natureza humana apenas duas maneiras imagináveis de reforçá-las. Estas são o medo das consequências de faltar à palavra dada, ou a glória ou orgulho de aparentar não precisar faltar a ela (L, XIV, p. 99. Trad. p. 120).

Percebemos que Hobbes reconhece a fraqueza de um mero acordo de palavras como garantia para o cumprimento dos pactos, recorrendo, assim, a duas paixões como meios para essa garantia. E, já que o orgulho de não precisar faltar à palavra é raro, a conclusão é: “A paixão com que se pode contar é o medo, o qual pode ter dois objetos extremamente gerais: um é o poder dos espíritos invisíveis, e outro é o

poder dos homens que dessa maneira se pode ofender” (L, XIV, p. 99. Trad. p. 120).

O medo, portanto, é a paixão por intermédio da qual é possível reforçar o cumprimento da palavra dada. Na medida em que no estado de natureza o medo das consequências de se faltar à palavra é bastante difuso e, muitas vezes, menor do que a esperança dos benefícios obtidos por esse ato, a consequência do argumento de Hobbes é que só o medo das punições do Estado é eficaz para reforçar o cumprimento dos pactos. Trata-se de um dos argumentos centrais de toda a filosofia hobbesiana. O medo das punições do Estado é fator fundamental para a estabilidade social. Ele torna o cumprimento dos pactos no interior do estado civil uma ação racional, diferente do que ocorre no estado natural. Neste, é o fato da ausência do Estado que motiva a desconfiança em relação ao engajamento dos demais, tornando o cumprimento dos pactos algo improvável. No interior do estado civil, a desconfiança é reduzida de maneira drástica, visto que todos reconhecem que os demais temem as punições e, por isso, compreendem que é provável que cumprirão os contratos e respeitarão as leis.

Entretanto, esse argumento não parece implicar na conclusão de que o medo do Estado é ele mesmo o fundamento da obrigação. Seria contraditório que Hobbes recorresse de novo à esfera das paixões, ou seja, à esfera da imaginação, para fundar a obrigação, tendo em vista que um de seus argumentos básicos repousa na impossibilidade de se criar obrigações nessa esfera em razão da fluidez das paixões²⁰⁴. Se a obrigação ocorre no plano da linguagem e não no plano das paixões, não parece possível supor que o fundamento da obrigação seja o próprio medo do Estado ou, ainda menos, o próprio poder do Estado. Seria desconsiderar vários aspectos da teoria de Hobbes, em especial a distinção entre imaginação e razão. Seria desconsiderar também que, para o filósofo, a instituição do Estado estabelece um novo tipo de relações entre os homens, as relações de direito, substituindo as relações de puro poder que imperam no estado natural.

As relações que se estabelecem no interior do estado civil são de natureza bem distinta daquelas que se estabelecem no estado natural. Os laços que unem os homens no interior da sociedade são de natureza jurídica, derivados do ato contratual. Isso significa que as relações não

²⁰⁴ Segundo Ludwig: “A teoria da obrigação de Hobbes é totalmente independente de sua teoria das paixões, já que ela nada mais é do que uma teoria – contratual – do discurso (speech) (é justamente isto que podemos esperar de acordo com a tábua no capítulo IX do *Leviathan*)” (*Hobbes’ Leviathan as an Epicurean Response to Theistic Natural Law*, 1998, p. 7).

são reguladas em virtude do poder individual que cada um dispõe para sua proteção, mas que são relações de direitos e obrigações. Nesse caso, obrigações são genuínas, e direitos implicam deveres efetivos por parte dos demais. Esse mesmo campo jurídico regula as relações entre súdito e Estado, ainda que nesse caso o poder continue operando como garantia para o cumprimento da lei. No entanto, a natureza dessa relação se constitui ela também em uma relação de direito e não numa relação de poder.

Desse modo, é possível afirmar que o que fundamento do poder do Estado é o direito a usar o poder, que, por sua vez, deriva do abandono por parte dos indivíduos de parte de seu direito natural. Devemos frisar, além disso, que o abandono desse direito natural implica o compromisso de não resistência ao exercício do direito por parte daquele a quem o direito foi abandonado. É desse modo que se funda o poder do Estado. O abandono ou transferência de direitos é, segundo Hobbes, um ato contratual. Assim, o Estado somente tem o direito de punir em virtude do contrato. Não é o seu próprio poder de punir que funda o seu direito, mas, ao contrário, é o direito cedido pelos indivíduos que justifica o seu poder²⁰⁵.

Hobbes não estabelece, no que diz respeito ao Estado, uma equivalência entre direito e poder. Muito menos é verdade, como já afirmamos, que em Hobbes o direito do Estado é fundado em seu poder extraordinário. A equivalência entre poder e direito apenas é válida no estado de natureza e, mesmo neste, é uma equivalência parcial, uma vez que o direito não é ele mesmo um poder, mas apenas uma liberdade para usá-lo.

Desse modo, seria contraditório fundar a obrigação no próprio poder de punir, quando esse poder só existe por causa do contrato. É a nossa obrigação de não resistência ao exercício do direito do soberano que origina o seu poder extraordinário. Portanto, não podemos afirmar

²⁰⁵ É importante esclarecer que, ao fundar o direito de punir, Hobbes afirma que este jamais foi cedido diretamente pelo súdito. O fundamento desse direito é expresso do seguinte modo: “Mas também já mostrei que, antes da instituição do Estado, cada um tinha o direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário a sua própria preservação, podendo com esse fim subjugar, ferir ou matar a qualquer um. E é este o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todos os Estados. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles” (L, XXVIII, p. 214. Trad. p. 235). Portanto, o que importa ao nosso argumento nessa passagem é que o fundamento do direito de punir é, fundamentalmente, o contrato, pouco importando se os indivíduos jamais teriam concedido diretamente esse direito ao soberano. Sobre o fundamento do direito de punir, ver o texto de Zarka: *Hobbes et la pensée politique moderne*, capítulo X, no qual o autor argumenta que o direito de punir é fundado *a posteriori* no contrato.

que estamos obrigados simplesmente porque não podemos resistir ao seu poder. Como afirma Limongi:

Devemos obediência ao Estado em virtude de uma obrigação contratual e não simplesmente porque seu poder anula nosso poder de resistência. O estado civil – convém insistir – tem sua origem num contrato. Sua origem e sua natureza são jurídicas e não físicas²⁰⁶.

Portanto, não é a punição em si que torna obrigatória uma lei, mas sim o fato de que idealmente teríamos concordado que o soberano fizesse leis num hipotético contrato em nome do benefício próprio. O direito que o soberano tem de punir deriva do contrato, isto é, do ato por intermédio do qual indivíduos cedem parte de seu direito, desse modo, comprometendo-se em não resistir ao exercício do direito do soberano. É precisamente por isso que certas leis, ainda que sempre justas por derivarem da vontade soberana, podem ser resistidas pelo súdito, sem que com isso ele incorra em ato injusto. Se fosse o medo da punição que tornasse obrigatória a lei, não haveria sentido algum em Hobbes ter estabelecido, de maneira clara, um direito de resistência, pois, nesse caso, sendo o poder do soberano sempre mais forte do que aquele do indivíduo, não haveria possibilidade alguma de resistência. Entretanto, Hobbes fala de uma resistência justa, de um direito de resistência²⁰⁷. Podemos não ter poder suficiente para resistir às punições do Estado, mas esse fato não implica que não tenhamos ainda o direito legítimo de resistir a elas, nos casos em que a vida é ameaçada. Isso significa que não é a irresistibilidade da força punitiva do estado que torna a lei obrigatória. O direito de resistência nasce do fato de que num contrato eu jamais teria concordado em que o soberano fizesse leis que ameaçassem a minha vida, tendo em vista que dali não poderia resultar nenhum benefício.

Afirmar que não é o medo da punição que funda a obrigação não implica a conclusão de que o medo e o poder punitivo do Estado não desempenhem papel preponderante na filosofia política de Hobbes. Ao contrário, eles representam um aspecto central nessa teoria, pois é o

²⁰⁶ *O homem excêntrico*, 2009, p. 138.

²⁰⁷ Passando agora concretamente à verdadeira liberdade dos súditos, ou seja, quais são as coisas que, embora ordenadas pelo soberano, não obstante eles podem sem injustiça recusar-se a fazer, é preciso examinar quais são os direitos que transferimos no momento em que criamos um Estado (L, XXI, p. 150. Trad. p. 175).

poder punitivo do Estado que garante a validade do contrato. É por esse motivo que o contrato de instituição do Estado tem uma característica especial que o diferencia de outros possíveis contratos de transferência de direitos do estado natural:

DIZ-SE QUE um Estado foi instituído quando uma multidão de Homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todas as decisões desse homem ou assembleia de homens (L, XVIII, p. 121. Trad. p. 145).

O que caracteriza o contrato social de instituição da soberania é que se trata não de um contrato no qual indivíduos simplesmente transferem-se mutuamente direitos, mas um contrato em que indivíduos concordam em ceder parte de seus direitos a um terceiro, o soberano, o qual, por sua vez, não faz parte do contrato:

Em segundo lugar, dado que o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra de pacto por parte do soberano, portanto nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de infração (L, XVIII, p. 122. Trad. p. 146).

É o fato de o soberano não fazer parte do contrato, recebendo, assim, o direito de punir os infratores da lei, que torna esse contrato válido, diferentemente do que poderíamos supor de outros contratos feitos no estado natural, inválidos em razão da falta de garantia de seu cumprimento. O contrato de instituição do Estado é *sui generis*, portanto, sendo válido porque essa instituição estabelece as condições de sua validade: a garantia, efetivada pela punição, de que todos cooperarão.

Desse modo, é possível defender o argumento de Hobbes de uma

acusação que tem sido feita, a saber, de que seu argumento é contraditório, porque estaria fundando o Estado num contrato que seria feito no estado de natureza, ao mesmo tempo que seu próprio argumento aponta que seria impossível haver contratos válidos neste estado. Ora, em primeiro lugar, contra essa suposição, não se trata de pensar a questão historicamente, como se houvesse um momento histórico no qual indivíduos no estado de natureza houvessem realizado um contrato. A intenção de Hobbes é apenas afirmar que esse contrato logicamente é possível, mesmo que questionável historicamente. Em segundo lugar, esse contrato seria logicamente possível porque ele é um contrato diferente dos demais, já que por intermédio dele não apenas se criam obrigações entre os contratantes, mas também se institui um poder capaz de regular e garantir essas obrigações.

Assim, o poder de punição do Estado é a garantia da validade do contrato e, portanto, garantia das obrigações. Como Hobbes afirma, um contrato no qual as partes contratantes possuam a menor desconfiança mútua em relação ao seu cumprimento não possui validade. Decorre disso que, no estado de natureza, dadas as condições de insegurança, dificilmente se pode conceber um contrato válido, ainda que Hobbes aponte algumas exceções, que, por si, não contradizem o argumento da invalidade geral dos contratos. Decorre disso que apenas a instituição de um Estado com poder de punir os infratores pode dar conta de por fim à desconfiança que impera no estado de natureza e, desse modo, criar condições para a validade do contrato. Podemos afirmar, então, que o contrato de instituição da soberania, por suas características que o diferenciam dos demais tipos de contrato, é o único que pode ser pensado como válido, pois é o único que não só cria obrigações, mas também dá origem às condições de validade, ao eliminar a desconfiança.

A obrigação não deriva, pois, da força do Estado, mas do próprio contrato, sendo o poder do Estado a condição de garantia da validade do contrato. Devemos considerar que a desconfiança, motivo da não validade dos contratos no estado de natureza, desaparece – ou, pelo menos, diminui de maneira considerável – com a instituição do poder soberano. Esse é, portanto, o papel da punição: criar uma condição de confiança mútua sobre o cumprimento da lei. Havendo a confiança, os contratos feitos entre indivíduos passam a ter validade. Nesse sentido, Ludwig faz uma observação bastante pertinente sobre a questão: “A obrigação não depende da força do soberano imposta sobre mim, mas da imposição de seu poder sobre os outros”²⁰⁸, ou seja, não é o medo que

²⁰⁸ Hobbes' *Leviathan as an Epicurean Response to Theistic Natural Law*, 1998, p. 4.

eu tenho da punição que torna a lei obrigatória, mas sim o fato da garantia da punição aos possíveis infratores da lei, exclui a possibilidade de desconfiança que invalidava os contratos no estado de natureza.

Quando consideramos essa questão não mais sob a perspectiva de sua estrutura argumentativa, mas das intenções políticas que Hobbes inúmeras vezes expressa em sua obra, parece bastante coerente pensar que ele não esteja fundamentando a obediência simplesmente no medo das punições do Estado. Tornou-se lugar comum afirmar que o objetivo maior de Hobbes é justificar o poder absoluto do Estado, argumentando contra a irracionalidade da rebelião. Os tratados políticos do filósofo são, pois, dirigidos aos súditos e não aos soberanos. Ora, se há – como parece ser consenso entre grande parte dos comentadores – uma estratégia política de justificação da obediência à soberania absoluta, não parece haver sentido algum em Hobbes ter argumentado que súditos devem obedecer meramente porque, caso não o façam, serão punidos pelo Estado. Esse seria um argumento pouco útil em termos estratégicos por uma razão muito simples: ninguém precisa ser convencido de que deve obedecer porque, caso contrário, será punido pelo Estado. Essa é uma constatação bastante óbvia, e qualquer indivíduo, por mais tolo que seja, está ciente de que, se não obedecer, poderá ser punido. Não parece haver necessidade de um argumento racional para ser convencido disso.

Todavia, o que ocorre, na realidade, é que os homens, mesmo com medo das punições, ainda assim desobedecem e rebelam-se contra o poder soberano na esperança de destruí-lo. E isso ocorre por vários motivos, mas, sobretudo, porque os cidadãos não acreditam que o poder soberano esteja justificado, ou seja, não acreditam que o soberano tenha o direito legítimo de governar, por isso pretendem eliminá-lo. Sempre que Hobbes analisa as causas da rebelião em todas as suas obras políticas o que sobressai é sua preocupação com as falsas opiniões que os cidadãos têm a respeito da justificativa do poder do Estado. Essa preocupação já aparece em sua primeira obra política, os *Elements*. Nesta, ele afirma:

A segunda coisa que dispõe para a rebelião é a pretensão de direito. E se dá quando os homens têm uma opinião ou pretendem ter uma opinião, de que em certos casos eles podem legitimamente resistir àquele ou àqueles que detêm o poder soberano, ou privá-los dos meios de executar o mesmo (EL, II, VIII, 4, p. 164).

A desobediência e a rebelião, portanto, não têm como causa unicamente a ausência do medo da punição do Estado, mas uma opinião a respeito da sua legitimidade, por isso indivíduos, ainda que sob o risco da punição, são movidos à sedição por essas falsas doutrinas. Logo, não parece fazer sentido, sob o ponto de vista de uma estratégia política de convencimento, argumentar que é o simples medo da punição que fundamenta a obrigação. Se assim fosse, não haveria sentido em Hobbes dirigir suas obras políticas aos cidadãos na expectativa de convencê-los da racionalidade da obediência. Teria mais sentido escrever suas obras direcionadas aos governantes, ensinando-os meramente técnicas de aumentar o poder, na medida em que a simples punição fundamentaria a obediência. Aos súditos, pouco restaria: o simples argumento que devem obedecer porque, caso contrário, serão punidos. No entanto, Hobbes pretende mostrar algo além disso: que a obediência está fundamentada num contrato hipotético. Não significa, é claro, que ele deseje uma justificativa histórica do poder. Não significa, desse modo, que os homens tenham em algum momento na história passada realizado um contrato que justifica o poder atual. Em vez disso, Hobbes quer convencer os cidadãos de que é mais racional obedecer não apenas porque se pode ser punido pelo Estado, mas porque é a ação mais racional. É mais racional já que teríamos concordado, numa situação hipotética, em pactuar, cedendo parte dos direitos em nome da segurança. Hobbes pretende, dessa maneira, convencer os cidadãos de que o poder do Estado tem uma justificativa mais sólida do que apenas o seu próprio poder de punição. A justificativa está na tese segundo a qual todos nós concordaríamos em estabelecer e respeitar o Estado visto que ele é uma entidade fundada na razão, na esfera da linguagem, que institui um espaço jurídico interior do qual podemos ter a garantia de fruir as boas coisas da vida.

3.4 MORAL E POLÍTICA

Diante da constatação da origem exclusivamente contratual da noção hobbesiana de obrigação e, por consequência, da impossibilidade de encontrar nas leis de natureza uma base moral para a obrigação em virtude do caráter não obrigatório dessas leis, cabe-nos indagar mais em específico sobre a própria relação entre moral e política. Podemos encontrar nessa filosofia algo que possa ser considerado como uma teoria genuinamente moral? Ou, ao contrário, como muitos

comentadores já afirmaram, sua filosofia política representa o esvaziamento da moral, em nome de um sistema puramente legalista de recompensas e punições? Talvez, essa seja uma pergunta sem resposta definitiva, dados os mais variados critérios de moralidade que são aplicados quando se interpreta a filosofia de Hobbes. Por parte do próprio texto do filósofo inglês, apesar de todas as ambiguidades, o que se apresenta, com clareza, é sua proposta de produzir uma filosofia moral, entendida como a ciência das leis de natureza, ou a ciência da virtude e do vício. Começemos por observar o modo como essa relação tem sido interpretada ao longo da história interpretativa.

Em relação à natureza da filosofia moral de Hobbes e sua relação com a política, é possível agrupar os comentadores em, pelo menos, três grandes correntes interpretativas. É evidente que existe grande dose de arbitrariedade nessa classificação, mas é possível traçar um conjunto de posições fundamentais, ainda que, internamente às interpretações, exista muita discordância em relação a aspectos mais específicos.

Um primeiro grupo de autores pode ser alinhado sob uma corrente interpretativa que confere um valor fundamental à filosofia moral hobbesiana, interpretando essa teoria por um viés deontológico e teológico. O que é comum a esses autores é a defesa de uma interpretação segundo a qual Hobbes tem uma genuína teoria moral, representada pelas leis de natureza, que são obrigatórias independentemente do Estado. Segundo esses autores, a teoria moral de Hobbes serve de fundamento para a obrigação política. Podem ser elencados nessa interpretação autores como Taylor, Warrender, Hood, Martinich, entre outros. Não nos deteremos nessa interpretação, visto que já tratamos dela no início deste capítulo.

Uma segunda vertente interpretativa sobre a filosofia moral hobbesiana agrupa intérpretes que negam a existência de uma teoria genuinamente moral na filosofia de Hobbes. Apesar das divergências em muitos outros aspectos, é possível detectar, desde o início da história da interpretação dos textos hobbesianos, uma posição que nega tanto a existência de uma teoria moral quanto qualquer papel que ela poderia exercer na filosofia política hobbesiana. Em geral, esses autores defendem que as leis naturais são mero sistema de prudência, não se constituindo em leis morais. Podemos agrupar nessa interpretação autores bastante díspares, desde estudiosos do pensamento de Hobbes, como Polin, Watkins, Sommerville e Gauthier (na primeira fase) até filósofos morais que, apesar de não terem como foco o estudo da filosofia de Hobbes, esboçaram esse tipo de interpretação, como Kant, Rawls, Nagel e Tugendadt.

Por fim, é possível, também, observar uma terceira linha interpretativa, consistindo na tentativa de defender a existência de uma moral não deontológica em Hobbes, articulada com a perspectiva do autointeresse. Segundo esses autores, Hobbes pretendeu elaborar uma ética que procura conciliar as exigências da moralidade com o autointeresse. Para tais autores, o fundamento prudencial da teoria de Hobbes não impede que ela possa ser considerada uma verdadeira teoria moral. Os dois comentadores mais expressivos que defendem essa posição são Gauthier e Kavka. Gauthier defendeu, a princípio, o caráter prudencial da ética hobbesiana em *The Logic of Leviathan*, e, posteriormente – em especial no artigo *Thomas Hobbes: moral theorist* –, mudou de posição, defendendo a existência do que ele chama de moral contratualista na filosofia de Hobbes.

Na medida em que em nosso texto buscamos demonstrar as dificuldades inerentes à primeira interpretação, procuramos, de maneira concisa, analisar a terceira perspectiva, tendo em vista que ela representa uma espécie de alternativa à clara dicotomia entre a primeira e a segunda. O ponto central dessa interpretação consiste na dupla tarefa de argumentar que: a) Hobbes tem um projeto de conciliação entre moralidade e interesse; e b) defender que essa é uma forma correta de compreender a moralidade.

Kavka, talvez, seja o autor mais enfático a defender a conciliação entre moral e interesse na filosofia de Hobbes, argumentando que o filósofo inglês apresenta uma teoria moral chamada de “egoísmo de regra” (*rule egoism*). Segundo Kavka, Hobbes procura, como na antiguidade, “reconciliar os requerimentos da moralidade com os da prudência racional, com a esperança de que assim os indivíduos predominantemente egoístas vivessem de acordo com regras morais”²⁰⁹. A interpretação de Kavka está baseada na tese da obrigatoriedade das leis de natureza, concebidas como regras de prudência²¹⁰. Segundo Kavka, regras de prudência também podem ser consideradas leis morais, desse modo, as leis naturais de Hobbes podem ser concebidas como leis morais propriamente ditas, formando, assim, um sistema moral. Para justificar a obrigatoriedade das leis naturais, Kavka argumenta que elas somente não obrigam diante da ausência da reciprocidade. A reciprocidade é, pois, condição da obrigatoriedade expressa na própria

²⁰⁹ KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 338.

²¹⁰ O termo “prudência” está tomado aqui num sentido moral, e não epistemológico. Trata-se, portanto, de prudência tomada como oposta à moralidade genuína. Conforme argumentamos no capítulo anterior, esse não é o sentido hobbesiano do termo.

formulação das leis naturais. Porém, quando essa condição é satisfeita, as leis tornam-se obrigatórias. É o caso, por exemplo, do cumprimento dos pactos. Os pactos nem sempre são inválidos, pois, quando a primeira parte já cumpriu, a segunda parte se encontra obrigada a cumprir. Logo, “as leis de natureza podem ser, e são, permissões e mandamentos (*requeriments*) (incluindo mandamentos de justiça), fora da sociedade civil”²¹¹.

Portanto, conforme Kavka, o estado de natureza hobbesiano não pode ser caracterizado como um vácuo moral, uma vez que as leis de natureza podem ser consideradas como obrigatórias. Assim, a moralidade hobbesiana não pode ser considerada puramente convencional, tendo em vista que ela tem origem nas próprias leis de natureza: “A moralidade hobbesiana é social, isto é, diz respeito à interação humana. No entanto, não é puramente convencional. Ela é em parte natural, com seu conteúdo natural expresso nas leis de natureza”²¹².

Para Kavka, todavia, essa é uma moral que tem o autointeresse como fundamento, na medida em que as leis naturais não deixam de se caracterizar também como um sistema de regras indicando os melhores meios para a autopreservação. Dessa forma, a natureza da teoria hobbesiana é a conciliação entre moralidade e prudência o que, segundo o autor, faz parte de uma tradição que remonta a antiguidade clássica²¹³.

Desse modo, a teoria de Hobbes pode ser considerada como um sistema genuinamente moral, denominado “egoísmo de regra” (*rule egoism*). De acordo com o comentador, teorias desse tipo têm sido consideradas como genuinamente morais por um grande grupo de estudiosos, que inclui Kalin, Gauthier e Hospers²¹⁴. Portanto: “As leis de natureza hobbesianas constituem um sistema de regras morais prescritivas, que são fundadas ou justificadas por um princípio de egoísmo de regra (REP)”. Sendo REP: “Cada agente deve buscar sempre seguir este conjunto de regras gerais de conduta cuja aceitação (e sincera tentativa de segui-las) por sua parte em todas as ocasiões produziria o melhor resultado (esperado) para ele”²¹⁵.

De acordo com Gauthier, a filosofia de Hobbes também se caracteriza por ser um projeto de reconciliação entre moralidade e

²¹¹ KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 353.

²¹² KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 353.

²¹³ Cf. KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 338.

²¹⁴ KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 358.

²¹⁵ KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 358-359.

interesse²¹⁶. Conforme o autor, a moralidade pode ser gerada a partir das premissas não morais, isto é, premissas ligadas à escolha racional. Sua tese central é que a racionalidade pode restringir a racionalidade maximizadora e que indivíduos maximizadores puros (*straightforward maximizer*) podem se tornar maximizadores moderados (*constrained maximizer*)²¹⁷, ou seja, os indivíduos racionais, cuja tendência é, em suas ações, maximizar seu interesse, restringem esse comportamento de maximização em nome do próprio interesse em longo prazo, pois perceberiam que a maximização do interesse em todas as ações acaba sendo um comportamento prejudicial. Essa é, segundo Gauthier, a origem da moralidade e pode ser encontrada na filosofia de Hobbes²¹⁸.

A análise de Gauthier não está baseada, portanto, nas leis naturais, mas no contrato. É disso que resulta o caráter convencional da moral hobbesiana, de acordo com o autor canadense. É certo que *Morals by Agreement* não é propriamente uma interpretação da filosofia de Hobbes, mas uma proposta de teoria moral contratualista que toma por base a teoria hobbesiana. Entretanto, já em 1979, no artigo intitulado *Thomas Hobbes: Moral Theorist*, Gauthier propõe essa interpretação contratualista da moral Hobbesiana. Nesse artigo, Gauthier afirma que o estado de natureza é um vácuo moral: “Não há distinções morais no estado de natureza”²¹⁹. As leis morais não são, em si mesmas, princípios morais, no entanto são a base da moralidade, na medida em que é a segunda lei natural a qual aponta que se deve ceder o direito a todas as coisas em nome da segurança. “Essa é a pedra angular da moralidade hobbesiana”²²⁰.

Desse modo, a moral hobbesiana é uma moral convencional, tendo em vista que os indivíduos se convencem de que o comportamento maximizante no estado de natureza é prejudicial ao interesse. É o contrato, como artifício de restrição do direito, que dá origem à moralidade, enquanto que as leis naturais “servem de introdução a uma moralidade que não é nem natural nem individual, mas convencional”²²¹. Dessa forma, Hobbes teria, na visão de Gauthier, uma teoria que articula razão instrumental e moralidade propriamente

²¹⁶ Segundo Gauthier, o principal problema da teoria de Hobbes é justamente a “conciliação entre racionalidade maximizante com a moralidade constrangedora” (GAUTHIER, D. *Thomas Hobbes: Moral Theorist*, 1979, p. 574).

²¹⁷ Cf. GAUTHIER, D. *Morals by Agreement*, 1986.

²¹⁸ Para uma crítica à interpretação de Gauthier, ver FRATESCHI, Y. A. Racionalidade e Moralidade em Hobbes. *Dois Pontos*, Curitiba, V. 6, n. 3, p. 195-213, 2009.

²¹⁹ GAUTHIER, D. *Thomas Hobbes: Moral Theorist*, 1979, p. 551.

²²⁰ GAUTHIER, D. *Thomas Hobbes: Moral Theorist*, 1979, p. 551.

²²¹ GAUTHIER, D. *Thomas Hobbes: Moral Theorist*, 1979 p. 552.

dita, isto é, Hobbes teria conseguido retirar uma teoria moral tendo como base os interesses puramente não altruístas dos indivíduos. É a partir da compreensão de que o comportamento maximizante não é benéfico que os indivíduos concluiriam sobre a necessidade do constrangimento desse comportamento, em nome do próprio interesse: “Assim a moralidade, um conjunto de convenções que restringem a atividade maximizante de cada homem, distinguindo o certo do errado, é estabelecida”,²²².

É possível perceber que tanto a proposta de Kavka quanto a de Gauthier, ainda que distintas, têm um fundamento comum: a conciliação entre moralidade e autointeresse. Na compreensão dos autores, a teoria de Hobbes tem como um de seus grandes objetivos essa conciliação. Tais autores, portanto, admitem que uma teoria fundada no interesse também pode ser considerada uma teoria moral.

Todavia, podemos nos perguntar: é possível aceitar que moralidade e autointeresse possam ser conciliados? Essa é, indiscutivelmente, a posição de Hobbes. Entretanto, essa tentativa pode ser tomada como uma genuína teoria moral? A questão é bastante controversa, e não são poucos os autores que distinguem completamente moralidade e interesse. Aliás, essa parece ser a posição predominante na história da ética, ficando a posição de Kavka e Gauthier quase como uma exceção.

Se tentarmos aplicar critérios de moralidade externos à filosofia de Hobbes não parece que essa teoria possa ser considerada como genuinamente moral. Por exemplo, se julgarmos a teoria de Hobbes de acordo com critérios kantianos de moralidade, restaria em Hobbes nada mais do que uma mera teoria não moral. Para Kant, a motivação de uma ação deve excluir todo e qualquer elemento empírico – seja o interesse nos benefícios, seja alguma inclinação – para que ela seja considerada uma ação genuinamente moral. Ora, como sabemos, a teoria de Hobbes não pode contemplar essa condição. Em primeiro lugar, as próprias leis morais, em si mesmas, já têm origem no autointeresse. Em segundo lugar, porque, para Hobbes, é impossível excluir toda motivação empírica para as ações humanas. De acordo com a teoria hobbesiana, apenas as paixões são móveis da ação. A razão tem um caráter meramente instrumental, servindo apenas para calcular as consequências da conduta. Logo, de acordo com os critérios kantianos, de fato, não parece possível haver moralidade no sistema hobbesiano. O que haveria seria apenas um sistema jurídico. Um sistema de normas que são

²²² GAUTHIER, D. *Thomas Hobbes: Moral Theorist*, 1979 p. 553.

seguidas não por motivos morais, mas apenas por interesse dos indivíduos.

Podemos adotar outros critérios, mais contemporâneos, como critérios de metaética elaborados no século XX. Nesse sentido, Kavka se utiliza de critérios formais propostos por Hare para argumentar que as leis naturais hobbesianas podem ser consideradas como genuínas leis morais. Segundo Hare, princípios morais devem ser universalizáveis, prescritivos e prioritários. Conforme esses princípios, poderíamos aceitar as leis naturais hobbesianas como genuínas leis morais, uma vez que atendem a todos os princípios. No entanto, estes são apenas critérios formais, que não dizem respeito ao conteúdo das leis morais. No intuito de superar a insuficiência de princípios meramente formais, Kavka recorre a um critério material proposto por Frankena, segundo o qual, princípios morais devem refletir uma consideração pelos outros e pelo bem comum. Nesse caso, as leis morais de Hobbes também atendem ao critério, tendo em vista que não há como negar que promovam o bem comum. Entretanto, o próprio Frankena aponta que a moralidade deve ser distinguida da simples prudência:

Como instituição social, a moralidade deve ser posta em contraste com a prudência. Pode dar-se que a prudência e moralidade ditem a mesma conduta, pregando, por exemplo, a honestidade. Pode-se admitir também que a prudência seja uma virtude moral; mas não é característica do ponto de vista moral determinar aquilo que é certo ou virtuoso, inteiramente em fundação do que o indivíduo deseja ou a ele interessa²²³.

Por essa perspectiva, parece impossível considerar o conjunto de leis naturais hobbesianas como um genuíno sistema de moralidade. Chegamos, assim, de novo, a uma disputa interpretativa que parece interminável. De um lado, há argumentos suficientes para provar que a teoria hobbesiana não passa de um simples sistema de regras de prudência esvaziada de qualquer conteúdo moral. Por outro lado, se aceitarmos a conciliação entre moralidade e autointeresse, então, a filosofia hobbesiana parece não estar desprovida de algum conteúdo moral. A tomada de posição parece estar condicionada, portanto, aos critérios que se utilizam para classificar uma teoria como moral ou não

²²³ FRANKENA, W. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p. 19-20.

moral. Caso nossos critérios forem kantianos, por exemplo, a teoria de Hobbes não pode ser classificada como moralmente genuína. Caso adotarmos os critérios de Gauthier ou Kavka, o resultado é oposto. O problema dessa disputa é que ela tende a se tornar um “diálogo de surdos”, já que o que está em jogo não parecem ser as próprias posições de Hobbes, mas critérios externos à sua teoria.

Parece fazer mais sentido, então, não adotarmos critérios estranhos à sua própria filosofia na tentativa de compreendê-la e, desse modo, concentrar a análise às próprias definições dos termos apresentadas pelo filósofo de Malmesbury. Seguindo essa intuição, convém partir da própria definição de filosofia moral: trata-se da ciência das leis de natureza, segundo o *Leviathan*. E essa ciência trata do que é o bem e o mal na convivência e na sociedade humana (L, XV).

Um primeiro aspecto a considerar nessa afirmação é o caráter eminentemente social dessas leis naturais. Hobbes pouco se preocupa com restrições ao comportamento naquilo que concerne, de maneira exclusiva, ao comportamento individual. Ao contrário, as leis por ele estabelecidas dizem respeito ao comportamento público, à convivência social. Há, nesse conjunto de leis, um caráter, acima de tudo, político, que indica a estreita ligação entre moral e política ou, quiçá, uma espécie de diluição entre as duas esferas, de tal modo que sua separação em níveis completamente distintos torna-se impraticável. Todos os comportamentos prescritos pelas leis naturais, as virtudes da justiça, gratidão, modéstia, misericórdia, entre outras, somente têm sentido no interior da vida social. Não haveria nenhum sentido para o homem, caso vivesse isolado em sua condição natural, em apresentar comportamentos tais como os indicados pelas leis naturais. Ao contrário, não só eles lhes seriam inúteis como também perigosos, uma vez que, como sabemos, numa condição natural essa atitude implicaria na ameaça à vida.

Essa consideração nos conduz a um segundo aspecto que deve ser enfatizado, do qual tratamos no primeiro capítulo: a impossibilidade de um acordo moral que possa ser derivado da própria natureza das coisas. Significa dizer que uma linguagem moral não tem sentido fora da sociedade civil, como está expresso no capítulo do *Leviathan* sobre as paixões. O mesmo argumento pode ser constatado em outros textos, como os *Elements* e o *De Homine*. Nesse sentido, a seguinte passagem do *De Homine* é esclarecedora:

Não obstante, o que deve ser entendido sobre os homens na medida em que são homens não é aplicável na medida em que são cidadãos; pois aqueles que se encontram fora de um Estado não

são obrigados a seguir as opiniões de um outro, enquanto aqueles em um Estado são obrigados por pactos. Daí, deve ser entendido que aqueles que consideram os homens em si mesmos, como se existissem fora de uma sociedade civil, não podem possuir nenhuma ciência moral, pois carecem de qualquer padrão certo contra o qual a virtude e o vício possam ser julgados e definidos (DH, XIII, 8, p. 68-69).

Conforme observamos nessa passagem, se não há possibilidade de uma ciência do certo e do errado fora da sociedade civil, é porque nada há de certo e errado em si mesmo: “As noções de bem e de mal, de justiça e de injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há justiça. [...] São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão” (L, XIII, p. 90. Trad. p. 110). Por isso, não há, para Hobbes, a possibilidade de uma moral tradicional, seja ela qual for, que possa servir de fundamento para a política. Nesse nível natural, isto é, do homem considerado em si mesmo, somente há possibilidade de uma descrição das paixões. É exatamente desse modo que Hobbes compreende a Ética: uma descrição das consequências das paixões dos homens. E a conclusão dessa descrição é a impossibilidade de qualquer tipo de acordo moral, na medida em que bem e mal são apenas os nomes atribuídos àquilo pelo qual os homens sentem desejo ou aversão.

O problema está na extrema fluidez do mecanismo das paixões que faz com que os homens jamais possam vir a concordar, nem entre si, nem consigo próprios em momentos diferentes, sobre aquilo que é considerado como bem ou mal:

O bem e o mal são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. E homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom, àquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. Daqui procedem

disputas, controvérsias, e finalmente a guerra (L, XV, p. 110. Trad. p. 131).

O resultado da Ética, isto é, da análise das paixões e costumes dos homens, conduz a um ceticismo moral, concluindo tanto pela impossibilidade do verdadeiro conhecimento do bem e do mal, tendo em vista que os termos expressam apenas uma medida subjetiva de avaliação, quanto pela impossibilidade de concordância sobre avaliações valorativas. De acordo com a passagem citada, é possível inferir que o conflito deriva não somente das três causas específicas indicadas no capítulo XIII do *Leviathan*, mas também da própria condição de impossibilidade de acordos morais numa condição natural. Não parece, portanto, coerente com o pensamento hobbesiano buscar uma fundação moral para o poder do Estado que seja anterior à sua própria instituição, pois é a ausência de qualquer possibilidade de moralidade que está na própria origem do conflito, e o Estado é condição de possibilidade da própria moralidade.

Os conflitos surgem, portanto, não só da competição, da desconfiança e da glória, mas também pela falta de uma medida comum acerca do bem e do mal, do certo e do errado. A preocupação de Hobbes é também, conforme Tuck, com o conflito de crenças²²⁴. O único acordo natural admitido por Hobbes ocorre em torno do valor da vida, contudo é impossível que desse acordo inicial possa se originar uma condição de cooperação estável, especialmente por dois motivos: a desconfiança em relação à falta de reciprocidade no cumprimento do que determinam as leis naturais e a falta de acordo a respeito dos meios para defesa comum. Os homens concordam que a paz é boa, isso é indicado pela lei natural, mas a falta de reciprocidade no cumprimento da lei e a discordância a respeito dos meios para a paz impedem o surgimento da estabilidade social:

Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros (L, XVII, p. 118. Trad. p. 142).

²²⁴ Cf. TUCK, R. *Hobbes's Moral Philosophy*, 1996, p. 185.

Esse raciocínio não vale só para a hipótese de associações cooperativas de defesa mútua, tais como descritas no início do capítulo XVII do *Leviathan*, mas pode ser aplicado a qualquer condição de natureza caracterizada pela ausência do Estado, e reflete a profunda desconfiança de Hobbes em relação ao próprio conceito de *reta razão*. Como demonstramos no segundo capítulo, ainda que Hobbes inúmeras vezes se utilize de termos como *reta razão* e razão natural, sua concepção de razão já está distante das teorias jusnaturalistas. A razão é cálculo, um instrumento cuja função é apontar os meios mais eficazes para a obtenção de certos fins dados. Se em si mesma a razão é sempre certa, ou seja, se operado corretamente o cálculo, atinge o resultado correto, o mesmo não pode ser dito a respeito dos cálculos feitos pelos indivíduos:

Não porque a razão em si própria não seja sempre uma razão certa, tal como a aritmética é uma arte infalível e certa. Mas a razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é bem feito porque um grande número de homens o aprovou unanimemente (L, V, p. 32. Trad. p. 52).

Uma passagem do final dos *Elements of law* é bastante significativa para evidenciar o problema dos julgamentos morais:

No estado de natureza, onde todo homem é seu próprio juiz, e difere do outro acerca dos nomes e designações das coisas, e dessas diferenças surgem disputas e a quebra da paz, era necessário que houvesse uma medida comum de todas as coisas que pudessem cair em controvérsia, como por exemplo: sobre o que deve ser chamado de certo, de bom, de virtude, de muito, de pouco, de *meum* e *tuum*, de uma libra, de um quarto, etc. Pois nessas coisas os juízos privados podem diferir e gerar controvérsia. Essa medida comum, dizem alguns é a reta razão (*right reason*), com os quais eu concordaria, se houvesse tal coisa a ser encontrada ou conhecida in *rerum natura*. Mas, comumente, aquele que chama pela reta razão para decidir qualquer controvérsia se refere à sua própria. Mas isto é certo: vendo que a reta razão não é existente, a razão de algum homem, ou

homens, deve suprir o lugar desta. E este homem, ou homens, é aquele ou aqueles que detêm o poder soberano (EL, II, 10, 8, p. 180-181).

Trata-se de uma das passagens mais contundentes de Hobbes a respeito da moralidade natural, que expressa sua posição em relação à tradição jusnaturalista. Não se pode, sem risco, simplesmente afirmar que Hobbes é um mero continuador dessa tradição, na medida em que ele, com clareza, concebe limites para a reta razão na formulação de um conjunto de princípios morais universais²²⁵. Nessa passagem, em específico, parece negar, de maneira enfática, a própria existência de algo como uma reta razão²²⁶.

Do mesmo modo, é relevante outro aspecto dessa passagem, derivado da problematização da reta razão: a necessidade do soberano como árbitro. Na impossibilidade do acordo ser retirado da reta razão de cada indivíduo, Hobbes sugere que os indivíduos abandonem – pelo menos em parte – seu julgamento em nome de outra razão, a razão do soberano²²⁷.

Essa análise mostra dois aspectos fundamentais da teoria moral hobbesiana: primeiro, a impossibilidade de julgamentos morais universais, que dificulta um acordo, estando ele mesmo na origem do conflito; segundo, há um conjunto de leis naturais que poderiam dar conta do problema, o que não ocorre em razão do seu caráter meramente condicional e de que seu cumprimento seria arriscado num estado de natureza no qual não há reciprocidade. Diante dessas circunstâncias, emerge, de modo evidente, o papel do Estado na filosofia de Hobbes: ao

²²⁵ Conforme Lisboa: “Apesar do fato de Hobbes conceber a existência de leis naturais, a República dos homens não se encontra ordenada por regras transcendentais que constituiriam o arsenal jurídico mínimo das regras de direito. Ao contrário, a exigência de fundação de um código jurídico do Estado vem substituir uma suposta ordem natural perdida” (LISBOA, W. B. Razão, História e justificação da lei civil segundo Thomas Hobbes, 2008, p. 115).

²²⁶ Segundo Harrison, esta passagem na qual Hobbes afirma que não há tal coisa como a reta razão pode ser interpretada de dois modos. Podemos tomá-la ontologicamente no sentido de que não há uma reta razão, isto é, lei natural, ou num sentido epistemológico, de que, ainda que houvesse uma reta razão, ela somente pode ser tomada como o raciocínio real de pessoas reais, mas na medida em que o raciocínio de diferentes pessoas sempre chega ao desacordo, não se chegaria a uma resposta definitiva (Cf. Harrison, R. *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*, 2003, p. 103). Qualquer que seja a interpretação, entretanto, fica evidente o problema que essa afirmação gera para a tradição jusnaturalista.

²²⁷ Neste sentido, Harrison afirma: “É precisamente a pluralidade de vozes que coloca o problema mais urgente para Hobbes, e é a redução dessa pluralidade à única, e autoritária, voz do estado que é a solução central de Hobbes” (Harrison, R. *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*, 2003, p. 102).

mesmo tempo instituidor de leis obrigatórias e árbitro.

Nesse sentido, convém observar a relação entre moral e política no pensamento de Hobbes por outro viés. Em vez de se buscar um fundamento moral para sua política, é necessário considerar a estreita relação entre as duas esferas. Para tanto, seguindo a letra do texto hobbesiano, independentemente de critérios externos sobre teorias morais, devemos nos perguntar sobre o que significa, para Hobbes, agir moralmente.

Para compreendermos essa questão, comecemos por observar que, conforme temos procurado mostrar em nosso texto, Hobbes está distante da perspectiva kantiana de moralidade fundada na vontade boa e na autonomia. Na compreensão do filósofo inglês, não há como contar com indivíduos autônomos no cumprimento moral. Para Hobbes, agir moralmente implica cumprir as leis naturais, ou seja, agir de acordo com as virtudes. Essa concepção de moralidade, que já demonstramos, está longe de ser considerada um tipo genuíno de moralidade de acordo com padrões tradicionais de moralidade, que exigem a completa desconsideração do interesse no agir moral. No entanto, conforme Hobbes, as leis morais são derivadas do interesse: as virtudes são consideradas boas porque conduzem à paz que, em consequência, isso é benéfico para a preservação. Seja essa uma concepção genuína de moralidade ou não, é pouco relevante, pois o que nos importa precisamente é que, para Hobbes, essa é a ação moral possível.

Afirmar que agir moralmente é, de acordo com Hobbes, cumprir as leis naturais, significa afirmar que a moralidade exige um comportamento público virtuoso. As leis naturais, conforme afirmado anteriormente, dizem respeito ao comportamento socialmente necessário para a manutenção da paz e não fazem sentido senão no contexto relacional. Desse modo, ser virtuoso significa mostrar-se aos outros como disposto a agir de modo cooperativo. É possível observar que, com poucas exceções, as leis de natureza sempre dizem respeito tanto à demonstração pública de um comportamento concebido por Hobbes como virtuoso quanto à proibição da demonstração pública dos comportamentos contrários, considerados como vícios porque são impedimentos ao convívio pacífico. Por isso, por exemplo, a quinta lei indica o comportamento social de aceitação e acomodação aos demais, a complacência, censurando, por outro lado, o comportamento contrário, isto é, a obstinação e a intratabilidade (L, XV).

Esse comportamento virtuoso, entretanto, é impossível de ser colocado em prática numa condição natural. Em uma condição sem reciprocidade, cumprir as leis naturais, isto é, comportar-se de modo

virtuoso, torna-se um risco à sobrevivência. Assim, ainda que a razão indique o comportamento virtuoso como o meio mais eficaz para a paz, ela também indica que sua efetivação só é benéfica numa condição de reciprocidade. Essa condição só pode ser atingida no interior do estado civil, que institui um espaço jurídico no qual as relações humanas deixam de ser relações de poder e tornam-se relações de direito. No interior do estado civil, torna-se razoável agir moralmente, pois a reciprocidade é garantida pelo sistema de recompensas e punições. Não parece ser correto, todavia, pensar que seja o próprio sistema de recompensas e punições a tornar o comportamento virtuoso razoável para um indivíduo, ou seja, não é apenas por causa do medo do Estado que a ação virtuosa é razoável. Ao contrário, no Estado, agir virtuosamente torna-se o curso de ação mais razoável porque existe reciprocidade; e esta é garantida pelo sistema de punições e recompensas instituído pelo Estado.

O Estado, ao instaurar o espaço jurídico, elimina as condições que impossibilitam a vida pacífica num hipotético estado natural. As leis naturais não teriam efetividade nessa condição em razão da falta de reciprocidade. Indivíduos não agiriam em conformidade com a moral, não cumpririam acordos – e provavelmente nem teriam estímulos para realizá-los – em virtude da desconfiança sobre o comportamento dos demais. O Estado, na visão de Hobbes, é capaz de eliminar a desconfiança, instaurando uma condição na qual os homens podem cooperar sem medo da quebra da palavra dos demais. Esse é, certamente, um dos argumentos centrais de todo pensamento de Hobbes: a tese de que somente sob a autoridade do Estado podemos desenvolver um comportamento sociável. É apenas, portanto, no interior do Estado, que o comportamento virtuoso pode se desenvolver. É possível, nesse sentido, observar o grande Leviatã de outro modo, não apenas como o terrível monstro a impor medos terríveis a indivíduos completamente atemorizados. Com certeza, essa visão não deixa de ser verdadeira, e prova disso é a própria utilização da imagem no título e no frontispício da obra. No entanto, podemos observar o Leviatã também como a única forma de possibilitar ao homem uma convivência socialmente pacífica, que permite a ele não só a garantia de sua sobrevivência, mas também o desenvolvimento daquilo que não seria possível numa condição natural. Não nos esqueçamos, portanto, que, segundo Hobbes, não é apenas a defesa da vida que nos moveria em direção ao Estado, mas também “o desejo das coisas necessárias para uma vida confortável” (L, XIII).

O Estado, portanto, não apenas atemoriza os indivíduos, inclinando-os ao cumprimento das leis, mas também cria condições para

a sociabilidade e a moralidade. A própria relação entre os homens, que por natureza seria uma condição de suspeitas e zelos extremos e de constante conflito, torna-se uma condição em que relações sociáveis podem se desenvolver. Se num hipotético estado natural, a figura do outro é sempre ameaçadora e suspeita, no interior do Estado ela se encontra transformada, sendo o outro visto como um possível agente de cooperação. É notável essa mudança não só no modo como os homens se relacionam, mas também como eles se concebem mutuamente. Vejamos, por exemplo, o caso da vaidade. Hobbes afirma, no *Leviathan*:

Por outro lado, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio (L, XIII, p. 88. Trad. p. 108).

Passagens como essa têm sido historicamente interpretadas como ressaltando a visão pessimista da natureza intrinsecamente maléfica do homem como “lobo do homem”. E diante dessa maldade natural, apenas a força do Estado poderia dar conta de resolver o problema. Assim, a interpretação que se tem é: o homem é por natureza mau, só responde à punição do Estado. Entretanto, como sabemos, Hobbes jamais afirmou a maldade natural do homem. Bem e mal não existem por natureza. Por consequência, não há como descrever a natureza humana como sendo intrinsecamente má. Ao contrário, a tese de Hobbes é que numa condição sem autoridade política, a consequência seria a miséria da guerra total, porém não porque os homens sejam maus, e sim porque as condições não permitem a sociabilidade. A passagem citada pode ser interpretada, portanto, de modo diferente. Não se trata de uma declaração da maldade humana, mas de uma declaração sobre o Estado como condição de sociabilidade que, ao instituir um espaço jurídico, permite aos homens desenvolver relações sociais estáveis. Não parece que Hobbes intencione asseverar que os homens jamais possam sentir prazer na companhia uns dos outros, e sim que isso é possível apenas no interior do Estado, no qual as relações não são mais aquelas estabelecidas por intermédio de vínculos de puro poder. Nessa condição, os homens são capazes de desfrutar prazerosamente do convívio com os demais. Isso só é possível, por essa perspectiva dos conflitos decorrentes da vaidade, com o estabelecimento da esfera jurídica, que controla não

somente o cumprimento dos contratos, mas também o comportamento público no que diz respeito à atribuição de valor aos demais. Nesse sentido, a oitava lei de natureza passa a ser válida:

E dado que todos os sinais de ódio e desprezo tendem a provocar a luta, a ponto de a maior parte dos homens preferirem arriscar a vida a ficar sem vingança, podemos formular em oitavo lugar, como lei de natureza, o seguinte preceito: Que ninguém por atos, palavras, atitude ou gesto declare ódio ou desprezo pelo outro (L, XV, p. 107. Trad. p. 129).

Emerge disso, o papel moralizador do Estado. Primeiro, porque ele institui um espaço jurídico no interior do qual é razoável agir moralmente. Nesse sentido, o Estado elimina a desconfiança, que era um dos motivos causadores da guerra e da inoperância das leis naturais. Em segundo lugar, porque Hobbes deixa claro que, por natureza, não há possibilidade de moralidade. Para Hobbes, a origem do conflito está também na incapacidade de se chegar a um acordo moral definitivo. Nesse sentido, o papel do Estado é também o de um árbitro que, ao impor as leis, instaura a própria moralidade ausente no estado de natureza. Certamente, não é correto dizer que Hobbes propõe um fundamento moral para a política, na medida em que é apenas a política que dá conta da insuficiência da moral no estabelecimento de relações sociais. Todavia, parece ser possível afirmar que Hobbes faz uma espécie de defesa moral do Estado, ou seja, dada a impossibilidade ou insuficiência de uma moralidade natural, é o Estado que estabelece condições que permitam o seu desenvolvimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A motivação inicial deste trabalho originou-se de um incômodo diante das interpretações deontológicas e teológicas da teoria da obrigação política hobbesiana. Tais interpretações têm como característica a proposição de uma fundamentação moral para a obrigação política, isto é, argumentam que a obrigação de obedecer às leis civis está fundada numa obrigação moral anterior, diante das leis de natureza, compreendidas como comandos divinos.

Esse incômodo foi originado no decorrer de nossa pesquisa de mestrado, quando, ao investigarmos o direito de resistência, constatamos que, se essas interpretações estivessem corretas, haveria indícios suficientes para defender um direito de resistência de origem religiosa no pensamento de Hobbes. Nesse sentido, se a obrigação que temos para com o soberano deriva da obrigação moral diante de Deus, significa, então, que soberanos ímpios – aqueles que atentam contra a lei natural divina – podem ser resistidos sem injustiça.

Contudo, a investigação dos textos hobbesianos que tratam do direito de resistência revelou ser essa uma interpretação incoerente. Sob dois aspectos principais, os textos mostram essa incoerência. Primeiro, nas passagens sobre o direito de resistência no capítulo XXI do *Leviathan*, não há qualquer referência à resistência de motivação religiosa. Os únicos casos em que Hobbes admite a resistência justa ocorrem quando a vida dos súditos se encontra ameaçada. Em segundo lugar, essa interpretação é incoerente com as passagens sobre as doutrinas sediciosas que Hobbes procura combater. Entre estas, Hobbes dá especial atenção para aquela que defende a insubmissão por motivos religiosos. Conforme argumentamos no capítulo III, Hobbes não aceita esse tipo de resistência como justa, embora aceite que, para os indivíduos em geral, a salvação da alma seja considerada como mais importante do que a vida terrena; todavia, o argumento de Hobbes objetiva mostrar que não há nenhuma ameaça à salvação eterna no fato de obedecer a um soberano ímpio. Ora, isso mostra que o objetivo de Hobbes era combater as doutrinas sediciosas que induziam à insubmissão por motivos de consciência religiosa.

Partindo dessa questão, nosso objetivo se ampliou para além da teoria da obrigação, compreendendo a investigação da própria relação entre moral e política. Nosso argumento inicial, originado nos estudos sobre a resistência, apontava para a dificuldade de encontrar um fundamento moral para a obrigação política hobbesiana. Entretanto, isso

não significa dizer que não há nenhuma reflexão ética no pensamento de Hobbes. Ao contrário, conforme procuramos demonstrar ao longo desta tese, há uma relação quase indissociável entre as duas esferas na filosofia hobbesiana, ainda que essa relação não possa ser compreendida no sentido de uma fundamentação.

Há muitas formas de se conceber a relação entre ética e política, e o modo como essa relação é pensada, em grande parte, é tributária da própria concepção de ética e política. Nesse sentido, para que pudéssemos compreender melhor essa relação, foi necessária uma investigação sobre o próprio modo como Hobbes entende a natureza da ética.

Ressaltamos, aqui, o duplo aspecto pelo qual a ética hobbesiana se apresenta. O primeiro, descritivo, é a análise das paixões; o segundo, normativo, consiste no estabelecimento das leis de natureza. Ao primeiro, Hobbes denomina propriamente de ética, ao segundo, de filosofia moral, embora o próprio filósofo não tenha sido sempre rigoroso no uso dessa terminologia.

A teoria das paixões é fundamental para a teoria política, porque ela faz parte da estratégia de Hobbes para demonstrar a impossibilidade de um acordo moral no nível da natureza. Menos importante é, de fato, a descrição aparentemente pessimista ou egoísta que Hobbes faz dos homens. Significa, então, que a justificativa para a autoridade do Estado não está na suposta maldade natural dos homens. Com efeito, a teoria das paixões mostra que, por natureza, a vida pacífica e organizada não é possível, em grande parte porque o desacordo sobre o bem e o mal origina a guerra de opiniões. A guerra, portanto, não se origina da maldade natural dos homens, mas sim por causa do caráter fluido das paixões ou, poderíamos afirmar, do caráter flutuante do discurso mental. A análise da teoria das paixões esclarece inúmeros pontos em relação a toda a filosofia política de Hobbes. Ela nos permite observar o forte ceticismo de Hobbes em relação a um fundamento moral para a política, uma vez que, por natureza, não há uma moralidade à qual se possa recorrer. Ao contrário, por natureza, isto é, ao nível das paixões, o resultado é sempre o conflito de opiniões. Conflito este que não deixa de estar presente no estado civil, no entanto, nesse caso, as leis civis representam as regras que servem para eliminar as controvérsias, e a força das punições serve para reforçar essas regras.

Diante disso, percebemos a importância da distinção entre discurso mental e discurso verbal, isto é, entre prudência e razão, sendo a razão concebida como cálculo com nomes. Na condição natural, o comportamento dos homens é explicado pelas paixões. A imaginação, o

discurso mental, é a causa das ações. A razão, por sua vez, é concebida como puro cálculo, não tendo a função de colocar fins à ação humana. Os fins são dados sempre pelas paixões, e à razão cabe apenas calcular os meios necessários para atingi-los. Mesmo a dedução das leis de natureza tem como fundamento o fim estabelecido pelas paixões. As leis naturais, dessa forma, realizam aquilo que é posto pelo desejo. Nesse sentido, podem ser concebidas como uma racionalização das paixões. No entanto, a teoria da obrigação política se configura no contexto da superação da esfera das paixões, inserindo-se no campo específico da linguagem, origem do processo racional. A obrigação, portanto, ocorre no plano dos signos, ou seja, não se estabelece sobre as paixões. Toda obrigação genuína, segundo Hobbes, origina-se no contrato, artifício da linguagem, por meio do qual direitos podem ser renunciados.

O fundamento da obrigação não está, portanto, na obrigação moral diante das leis de natureza, tampouco na obrigação diante de Deus. Tais obrigações, ainda que apareçam na filosofia hobbesiana, não satisfazem o critério fundamental para que uma obrigação possa ser considerada genuína: o cancelamento de um direito. Esse cancelamento somente pode ocorrer mediante um contrato, por meio do qual os indivíduos transferem seu direito, comprometendo-se a não impedir o desfrute por parte daquele a quem foi transferido. É importante pensar que as leis naturais em nada alteram a dinâmica de poder no estado de natureza. Isso prova que elas não obrigam, tendo em vista que, para Hobbes, a obrigação implica cancelar um direito. Se obrigassem, cancelariam efetivamente um direito e, conseqüentemente, colocariam fim ao conflito.

Embora as leis naturais possam ser compreendidas como um momento de superação do simples discurso mental, ainda que sua origem esteja no desejo de autoconservação, em si mesmas elas são insuficientes para eliminar o conflito sempre presente no horizonte do convívio humano. Ocorre que o cumprimento das leis naturais nem sempre conduz ao fim que elas indicam. A formulação das leis feitas por Hobbes tem como característica distintiva uma cláusula restritiva que exige o engajamento e a cooperação dos demais. Assim, a primeira lei propõe a busca da paz, mas condiciona essa busca à reciprocidade dos outros, caso contrário, indica a busca dos benefícios da guerra (L, XIV). Desse modo, numa condição na qual não exista um poder comum que induza todos à cooperação, o cumprimento das leis naturais, isto é, o comportamento virtuoso, torna-se arriscado. Por isso, de acordo com Hobbes, na guerra, a força e a fraude são as virtudes cardeais (L, XIII).

Diante desses argumentos, deduzimos a necessidade do poder do

Estado, cuja função é estabelecer um espaço jurídico no interior do qual as leis tornam-se obrigatórias. As punições, desse modo, visam estabelecer uma condição de confiança mútua com relação ao cumprimento das leis. Se a desconfiança se configurava como uma das principais causas da guerra de todos contra todos, doravante, estabelecida a soberania, a vida social passa a ser aquela na qual seguir as leis é o curso de ação mais vantajoso, não unicamente porque ações contrárias originam punições, mas porque há uma garantia de reciprocidade. Vislumbramos, nesse aspecto, que o papel do Estado se estende para além da mera punição. É por meio dessas punições que a soberania garante a reciprocidade, tornando razoável e vantajoso o comportamento virtuoso. O Estado se apresenta, desse modo, como a instituição que estabelece o tipo de confiança necessária para o florescimento do comportamento virtuoso. Ora, sabemos que os motivos para evitar o estado de natureza envolvem mais do que a mera segurança, englobando também o alcance dos benefícios de uma vida confortável. Por isso o comportamento virtuoso é apresentado por Hobbes como atrativo: não unicamente porque é mais adequado para a preservação da vida, mas porque também conduz à vida mais satisfeita. Todavia, esse comportamento seria bastante arriscado numa condição natural, em que não há garantia que o mesmo comportamento seja comum a todos. Assim, a motivação para o cumprimento da lei não é exclusivamente negativa, em virtude do medo da punição, mas também porque os indivíduos compreendem que os demais estão diante das mesmas circunstâncias, sendo assim, é bastante provável que se engajem no cumprimento. Assim, cessando a desconfiança, os demais deixam de ser percebidos como potenciais inimigos. Deixam de ser percebidos, portanto, como lobos dos homens e passam a ser percebidos como prováveis agentes de cooperação. Torna-se mais vantajoso, doravante, o comércio com os homens do que a disputa. Esse parece ser o argumento do qual Hobbes quer nos convencer; entretanto, o desfrute dos benefícios da convivência só é possível com o Estado. Hobbes não deixa de ser, portanto, o filósofo da sociabilidade, embora, por natureza, não haja nenhuma tendência humana para essa direção, contudo é do interesse mais alto comportar-se socialmente. Isso justifica o tratamento hobbesiano das virtudes ocorrer sempre no campo da aparência, da demonstração pública de comportamentos sociáveis.

O argumento de Hobbes nos conduz à conclusão de que a vida confortável somente é possível no interior do Estado civil. Por natureza, os homens estarão sempre submetidos à ameaça do conflito, não apenas pelas causas apontadas no capítulo XIII do *Leviathan*, mas também

porque somente o poder soberano dá conta de organizar as relações sociais de modo estável. O estado de natureza é um estado de guerra não porque os homens são maus ou simplesmente porque as paixões o conduzem a esse fim. Com efeito, as paixões tanto podem contribuir para a guerra quanto para a sua saída. Nesse sentido, é esclarecedor que Hobbes afirme, de maneira enfática, que os homens desejam sair do estado de guerra. Não só as paixões do medo da morte, do desejo de uma vida confortável e da esperança de uma vida confortável induzem o homem à sociabilidade, há também diversas outras paixões as quais induzem para este fim: “O desejo de conhecimento e das artes da paz inclina os homens para a obediência ao poder comum, pois tal desejo encerra um desejo de ócio, conseqüentemente de proteção derivada de um poder diferente do seu próprio” (L, XI, p. 71. Trad. p. 92). A guerra, portanto, tem origem mais nas próprias características de uma condição natural do que propriamente nas paixões. É certo que são as paixões que dispõem os homens ao conflito. No entanto, o conflito somente se deflagra sob certas condições originadas pela ausência do poder soberano. Embora os homens concordem que a vida é um bem, essa concordância é insuficiente para o estabelecimento de relações pacíficas. A divergência sobre os meios para atingir a conservação é a regra comum no estado de natureza. E ainda que todos os homens usassem de forma correta a razão, concluindo, desse modo, sobre a paz como o meio mais eficaz para garantir a sobrevivência e a vida satisfeita, na condição natural seria irracional buscar a paz. Novamente, nesse caso, não se trata de caracterizar uma suposta maldade humana derivada de suas paixões como origem dos conflitos. Trata-se da própria concepção hobbesiana de natureza que está na origem da argumentação em defesa do Estado. O fato é que, por natureza, não há nenhuma regra universal de justiça: “A justiça e injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito” (L, XIII, p. 90. Trad. p. 110). Se não há nada justo por natureza, significa também que nada pode ser injusto: “As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça” (L, XIII, p. 90. Trad. p. 110). Dada a impossibilidade de determinar a justiça por natureza, resta ao Estado instituí-la, por meio das leis.

É certo que Hobbes define a justiça como o cumprimento de contratos, parecendo haver nesse caso algo anterior ao arbítrio do Estado, porém atentemos para o fato de que a própria definição de justiça como cumprimento de contratos indica a impossibilidade de um justo natural. Nesse sentido, a justiça aparece exclusivamente quando os homens realizam um acordo. Está claro, pois, o caráter artificial da

justiça. Todavia, como por natureza nada pode ser injusto, não há obrigatoriedade de se cumprirem os contratos. A terceira lei natural, que indica o cumprimento dos contratos e é o fundamento da justiça, não tem validade obrigatória por natureza. Então, ainda que a definição de justiça dada no *Leviathan* seja anterior ao estabelecimento do Estado, é possível continuar afirmando que só pode haver justiça no interior do Estado. Cabe, portanto, ao Soberano o papel de servir de árbitro das controvérsias, e a sua decisão será doravante a regra da justiça.

Diante dessas características do pensamento hobbesiano, torna-se questionável argumentar a favor de um fundamento moral para a filosofia política. Não há na filosofia de Hobbes algo como uma moralidade anterior ao Estado que não somente justifica o Estado, mas que também deveria ser realizada no interior da esfera política. Nesse sentido, Hobbes se afasta consideravelmente do jusnaturalismo cristão medieval, embora, conforme argumentamos, sofra, de forma significativa, a sua influência. A esfera política, para Hobbes, não é simplesmente a esfera de realização de princípios morais anteriores a ela. Ao contrário, ela possui valor por si mesma. Não se pode afirmar, portanto, que a política realiza a moral, mas, antes disso, que não há moralidade a não ser no interior da esfera política. É somente nessa esfera que agir virtuosamente é razoável.

Contudo, também parece difícil argumentar que não há espaço para moralidade na filosofia de Hobbes. Se não há como falar em moralidade na qualidade de fundamento para a obrigação política, também não podemos afirmar que não há reflexão moral no pensamento hobbesiano. O filósofo inglês não somente nos apresenta uma extensa análise sobre o bem e o mal, como também nos apresenta uma ciência do justo e do injusto, uma filosofia moral que diz respeito aos deveres e direitos do cidadão:

A causa da guerra civil, portanto, é que os homens não conhecem as causas nem da guerra nem da paz, havendo apenas uns poucos no mundo que aprenderam os deveres que unem e mantêm os homens em paz, ou seja, que aprenderam suficientemente as regras da vida civil. Ora, o conhecimento dessas regras é a filosofia moral (DCo, I, 1, 7, p. 29).

Essa passagem evidencia o caráter social da filosofia moral hobbesiana. Enquanto a ética, na condição de investigação sobre as

paixões, diz respeito ao bem tomado individualmente, e por isso mesmo sempre relativo e subjetivo, apresentando, desse modo, uma variabilidade constante, a filosofia moral diz respeito ao bem público, ao que é bom para os homens na vida em sociedade (L, XIV). Ora, a filosofia moral refere-se ao conhecimento das regras que servem para evitar os conflitos. Desse modo, embora o argumento de Hobbes nos conduza à conclusão da necessidade da submissão às decisões arbitrárias do soberano, isso não implica o abandono de uma filosofia moral ou de uma ciência da política.

Evidentemente, se tomarmos uma concepção estrita acerca da moralidade como aquele tipo de restrição ao comportamento imposto pela razão, de modo desinteressado, sem qualquer apelo aos desejos, a ética hobbesiana parece minar toda verdadeira moralidade. Porém, esta é uma das versões da moralidade – uma versão kantiana, mais especificamente –, e Hobbes não pode ser avaliado por essa perspectiva. A sua definição de filosofia moral como a ciência do bem e do mal na convivência humana revela a profunda articulação entre ética e política.

Essa relação, certamente, tem algo em comum com a antiguidade, uma vez que ética e política são indissociáveis. Entretanto, essa relação também está muito distante do pensamento clássico. Não se trata, em Hobbes, como é o caso em Aristóteles, de pensar a política como o campo da própria realização da ética. O Estado não é, como é a cidade para Aristóteles, a instituição na qual se alcança o maior dos bens, a felicidade, bem este para o qual todos os seres humanos tendem. Ao contrário, para Hobbes a felicidade é apenas o progresso dos desejos. A justificação do Estado, portanto, é outra: prover a segurança necessária para que o indivíduo possa continuar desejando. E, para a realização desse objetivo, o conhecimento das paixões – a ética – e do bem e do mal na convivência humana – filosofia moral – é estritamente necessário.

REFERÊNCIAS

- ACKERMAN, T. F. Two Concepts of Moral Goodness in Hobbes's Ethics. *Journal of the History of Philosophy*, v. 14, n. 4, p. 415-425, 1976.
- ALEXANDRA, A. Should Hobbes's State of Nature Be Represented as a Prisoner's Dilemma? *Southern Journal of Philosophy*, v. 30, n. 2, p.1-16, 1992.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *Retórica das Paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ASCRAFT, R. Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation. *The Journal of Politics*, v. 33, n. 4, p. 1076-1117, nov. 1971. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2128422>>. Acesso em: 7 maio 2010.
- BARNOUW, J. Prudence et Science chez Hobbes. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Org.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990. p. 107-117.
- BAUMGOLD, D. The Difficulties of Hobbes Interpretation. *Political Theory*, v. 36, n. 6, p. 827-855, Dec. 2008. Disponível em: <<http://ptx.sagepub.com/cgi/content/abstract/36/6/827>>. Acesso em: 23 abr. 2010.
- BERKOVITZ, P. *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- BERLÍN, I. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Ed. UnB, 1981. (Coleção Pensamento Político, 39).

BERNARDES, J. *Hobbes & a liberdade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.

BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Org.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.

BIGNOTTO, N. *As aventuras da virtude: as ideias Republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. 4. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 1997.

_____. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BOONIN-VAIL, D. *Thomas Hobbes and The Science of Moral Virtue*. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1994.

BRAMHALL, J. The Catching of Leviathan, or the great shale. In: ROGERS, G. A. J (Org.). *Leviathan: Contemporary Responses to The Political Theory of Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1995. p. 115-179.

BRANDT, T. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. Copenhagen: Levin & Munksgaard; London: Librarie Hachette, 1928.

BROWN, S. M. The Taylor Thesis. *The Philosophical Review*, v. 68, n. 3, p. 303-323, 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2182565>>. Acesso em: 2 jun. 2010.

CHABOT, D. Thomas Hobbes: Skeptical Moralism. *The American Political Science Review*, v. 89, n. 2, p. 401-410, June. 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2082433>>. Acesso em: 25 abr. 2010.

DEIGH, J. Reason and Ethics in Hobbes's Leviathan. *Journal of The History of Philosophy*, v. 34, n. 1, Jan. 1996. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu>>. Acesso em: 20 out. 2010.

DERATHÉ, R. *Rousseau e a ciência política do seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

DIETZ, M. Hobbes's Subject as Citizen. In: DIETZ, M. (Org.). *Thomas Hobbes and political theory*. Lawrence: University Press of Kansas, 1990. p. 91-119.

FARRELL, D. M. Hobbes as Moralist. *Philosophical Studies*, Minneapolis, v. 48, n. 2, p. 257-283, sept. 1985.

FILMER, R. Observations On Mr. Hobbes's Leviathan. In: ROGERS, G. A. J (Org.). *Leviathan: Contemporary Responses To The Political Theory Of Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1995. p. 1-14.

FRANKENA, W. *Ética*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1981.

FRATESCHI, Y. A. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Ed. Unicamp, 2008.

_____. A retórica na filosofia política de Thomas Hobbes. *Revista de Filosofia Política*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, 2003.

_____. Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 7-32, jan./jun. 2005.

_____. Racionalidade e Moralidade em Hobbes. *Dois Pontos*, Curitiba, V. 6, n. 3, p. 195-213, 2009.

GAUTHIER, D. Hobbes on Demonstration and Construction. *Journal of the History of Philosophy*, v. 35, n. 4, p. 509-521, 1997.

_____. Hobbes's Social Contract. ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

_____. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

_____. *The Logic of Leviathan: The moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

_____. Thomas Hobbes: Moral Theorist. *The Journal of Philosophy*, v. 76, n. 10, p. 547-559, 1979. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2025550>>. Acesso em: 23 abr. 2010.

GERT, B. (Ed.). Introduction. In: HOBBS, T. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Indianápolis: Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991. p. 3-36.

_____. Hobbes on Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 1, p. 243, sept. 2001.

GOLDSMITH, M. M. *Hobbes's Science of Politics*. New York; London: Columbia University Press, 1965.

GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. In: QUIRINO, C. G.; SADEK, M. T. (Org.). *Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 59-90.

GROVER, R. A. The Legal Origins of Thomas Hobbes's Doctrine of

Contract. *Journal of the History of Philosophy*, v. 18, n. 2, p.177-194, apr. 1980.

HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HARRISON, R. *Hobbes, Locke and the Confusion's Masterpiece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HARVEY, M. Hobbes's Conception of Natural Law. *Southern Journal of Philosophy*, v. 37, n. 3, p. 441-460, 1999.

HOBBS, T. *Behemoth ou o Longo Parlamento*. Tradução Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *Computatio Sive Logica*. Tradução Aloysius P. Martinich. New York: Abaris Books, 1981.

_____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2004.

_____. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Do corpo*. Parte I: Cálculo ou Lógica. Tradução Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.

_____. *Leviatã*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, 1997. (Coleção Os pensadores).

_____. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge

University Press, 1996.

_____. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Edited by Bernard Gert. Hackett Publishing Company: Indianápolis; Cambridge, 1991.

_____. *The correspondence* Thomas Hobbes. Edited by Noel Malcolm. Oxford: Clarendon, 1994a.

_____. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edited by John Charles Adams Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994b.

_____. *Tratado Sobre el cuerpo*. Tradução Joaquín Rodriquez Féo. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HOEKSTRA, K. Hobbes on Law, Nature, and Reason. *Journal of the History of Philosophy*, v. 41, n. 1, p. 111–120, 2003. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu>>. Acesso em: 20 oct. 2010.

_____. Hobbes on the Natural Condition of Mankind. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 119-127.

HONNEFELDER, L. A lei natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a segunda escolástica. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 324-337, set./dez. 2010.

HOOD, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

HUNGERLAND, I. C.; VICK, G. R. Hobbes's Theory of Language, Speech, and Reasoning. In: HOBBS, T. *Computatio Sive Logica*. Tradução Aloysius P. Martinich. New York: Abaris Books, 1981. p. 15-

169.

HUME, D. *A Treatise of human nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1978.

_____. *Political essays*. Edited by Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.

_____. *Uma investigação sobre os princípios da Moral*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

JESSEPH, D. M. Galileo, Hobbes, and the Book of Nature. *Perspectives on Science*, v. 12, n. 2, p. 191-211, Summer 2004.

_____. Hobbes and the Method of Natural Science. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 86-107.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.

KAVKA, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

_____. Right reason and natural law in Hobbes's Ethics. *The Monist*, v. 66, n. 1, p. 120-133, 1983.

KOSELLECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Eduerj: Contraponto, 1999.

KRAUS, J. S. *The limits of Hobbesian contractarianism*. Cambridge:

Cambridge University Press, 1993.

KREUTZMAN, N.; STUMP, E. *Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LAWSON, G. An Examination of the Political Part Of Mr. Hobbes His Leviathan. In: ROGERS, G. A. J (Ed.). *Leviathan: Contemporary Responses To The Political Theory Of Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1995. p. 15-114.

LAZZERI, C. Les racines de la volonté de puissance: le “passage” de Machiavel à Hobbes. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Ed.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990. p. 225- 246.

LEBRUN, G. Hobbes e a instituição da verdade. In: LEBRUN, G. A filosofia e sua história. Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 297-327.

LEIJENHORST, C. Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 82-108.

LESHEN, J. Reason and Perception in Hobbes: An Inconsistency. *Noûs*, v. 19, n. 3, p. 429-437, sept. 1985. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2214951>>. Acesso em: 12 out. 2010.

LETWIN, W. Os fundamentos econômicos da política de Hobbes. In: QUIRINO, C. G.; SADEK, M. T. (Org.). *Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 137-156.

LIMONGI, M. I. P. A vontade como princípio de direito em Hobbes. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 12, p. 89-104, jan./dez. 2002a.

_____. *Hobbes*. Rio De Janeiro: J. Zahar, 2002b.

_____. Hobbes e as Virtudes. In: ROSENFELD, D. *Democracia e Política*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003. (Filosofia Política, Série 3, n. 6, p. 75-93).

_____. *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. 1999. Tese (Doutorado em Filosofia)–Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia, São Paulo, 1999.

LISBOA, W. B. Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes. *Dois Pontos*, UFPR, Curitiba: São Carlos, v. 3, n. 1, p. 211-225, 2006.

_____. Razão, história e justificação da lei civil segundo Thomas Hobbes. *Revista Sequência*, Florianópolis, n. 57, p. 115-130, dez. 2008.

LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. Edited by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1979.

_____. *Dois Tratados sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Two treatises of government*. Edited with introduction and notes by Peter Laslett. Cambridge: University Press, 1988.

LONDON, A. J. Virtue and Consequences: Hobbes on the value of moral virtues. *Social Theory and Practice*, v. 24, n. 1, p. 1-23, Spring 1998. Disponível em: <<http://search.proquest.com/docview/199397364?accountid=133113>>. Acesso em: 10 fev. 2011.

LUDWIG, B. *Hobbes' Leviathan as an Epicurean Response to Theistic Natural Law*. München. Boston: WCP, agosto, 1998.

MADANES, L. *O árbitro arbitrário: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires, Editorial Universitária de Buenos Aires, 1991.

MALCOLM, N. Hobbes and the Royal Society. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 43-66.

MALHERBE, M. Liberdade e necessidade na Filosofia de Hobbes. *Cad. Hist. Fil. Ci*, Campinas, Série 3, v. 12, p. 46-64, jan./dez. 2002.

MARTINICH, A. P. *Hobbes*. New York: Routledge, 2005.

_____. The Bible and Protestantism in *Leviathan*. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 375-391.

MASTERS, R. D. Hobbes e Locke. In: FITZGERALD, R. (Org.). *Pensadores Políticos Comparados*. Brasília: Ed. UnB, 1980. p. 110-130.

MCNEILLY, F. S. Egoism in Hobbes. *The Philosophical Quarterly*, v. 16, n. 64, 1966. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2218463>>. Acesso em: 13 jun. 2010.

_____. *The Anatomy of Leviathan*. London: Macmillan & Co, 1968.

MCNIVEN HINE, E. What's in a Name? Hobbes, Berkeley, Hartley, Condillac and the "Doctrine of Signs". *Revue de littérature comparée*, v. 63, n. 1, p. 5-16, janv./mars 1989.

MONTEIRO, J. P. Ideologia e economia em Hobbes. Porto Alegre: L&PM, 1985. (Filosofia e Política, v. 2).

MOORE, S. Hobbes on Obligation, Moral and Political, Part Two: Political Obligation. *Journal of the History of Philosophy*, v. 10, n. 1, p.29-42, 1972.

MOURA, C. A. Hobbes, Locke e a medida do direito. Porto Alegre: L&PM, 1991. (Filosofia Política, v. 6, p. 141-154,).

MURPHY, M. Desire and Ethics in Hobbes's Leviathan: A response to professor Deigh. *Journal of the History of Philosophy*, v. 38, n. 2, p. 259-269, 2000.

_____. Was Hobbes a legal positivist? *Ethics*, v. 105, n. 4, p. 846-873, jul. 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2382114>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

NAGEL, T. Hobbes's Concept of Obligation. *The Philosophical Review*, v. 68, n. 1, p. 68-83, jan. 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2182547>>. Acesso em: 24 abr. 2010.

OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Oxford-Basil Blackwell, 1975.

OLAFSON, F. A. Thomas Hobbes and the Modern Theory of Natural

Law. *Journal of the History of Philosophy*, v. 4, n. 1, p. 15, jan. 1966.

OLASO, E. Thomas Hobbes y la Recta Razón. *Manuscrito*, v. 4, n. 1, p. 29-36, 1980.

OSTRENSKY, E. *As Revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2005.

PACCHI, A. Hobbes and the Passions. *Topoi*, v. 6, n. 2, p. 111-119, 1987.

PASQUINO, P. Hobbes, Religion and Rational Choice: Hobbes's two Leviathans and the Fool. *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 82, p. 406-419, 2001.

PETERS, R. *Hobbes*. London: Pelican Books, 1956.

PINZANI, A. *Ghirlande di Fiori e Catene di Ferro: Instituzioni e virtù in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2006.

POGREBINSCHI, T. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru: Edusc, 2003.

POLIN, R. O indivíduo e o Estado. In: QUIRINO, C. G.; SADEK, M. T. (Org.). *Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003a. p. 129-136.

_____. O mecanismo social no Estado Civil. In: QUIRINO, C. G.; SADEK, M. T. (Org.). *Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003b. p. 113-128.

RABOSSI, E. Hobbes y la Filosofía de Language. *Manuscrito*, v. 4, n. 1, p. 21-29, 1980.

RAPHAEL, D. Hobbes on Justice. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 153-170.

RAWLS, J. Uma teoria da justiça. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RIBEIRO, R. J. *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. São Paulo: Ática, 2003.

_____. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

ROGERS, G. A. J. (Org.). *Leviathan: Contemporary Responses To The Political Theory Of Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1995.

ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os Homens*. São Paulo: Abril, 1983a.

_____. *Discurso sobre as Ciências e Artes*. São Paulo: Abril, 1983b. (Coleção Os Pensadores).

RYAN, A. Hobbes and Individualism. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 81-106.

SADLER, G. B. Reason as Danger and Remedy for the Modern Subject in Hobbes' Leviathan. *Philosophy Social Criticism*, n. 35, p. 1099-1119, 2009. Disponível em: <<http://psc.sagepub.com/cgi/content/abstract/35/9/1099>>. Acesso em: 21 out. 2010.

SCHEDLER, G. Hobbes on Basis of Political Obligation. *Journal of the History of Philosophy*, v. 15, n. 2, p. 165-170, Apr. 1977.

SCHMITT, C. *El Leviathan En La Teoria Del Estado de Thomas Hobbes*. Madrid: Editorial Comares, 2004.

_____. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. London: Greenwood Press, 1996.

SIGMUND, P. E. Law and Politics. In: KREUTZMAN, N.; STUMP, E. (Ed.). *Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 217-231.

SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999.

SOMMERVILLE, J. P. *Thomas Hobbes: Political Ideas in historical context*. New York: St. Martin's Press, 1992.

SORELL, T. *Hobbes*. London: Routledge, 1991.

_____. Hobbes, Locke and the State of Nature. In: HUTTON, S; SCHUURMAN, P. (Eds.). *Studies on Locke: Sources, Contemporaries and Legacy*. International Archives of the History of Ideas. *Archives internationales d'histoire des idées*, v. 197, p. 27-43, 2008. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/tw72866263762646/>>. Acesso em: 10 jan. 2011.

_____. Hobbes's Moral Philosophy. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 128-153.

_____. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. The Science in Hobbes's Politics. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 67-80.

SPRAGENS, T. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Kentucky: University of Kentucky Press, 1973.

SPRINGBORG, P. Hobbes on religion. In: SORELL, T. (Org.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 346-381.

_____. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SREEDHAR, S. Defending the Hobbesian Right of Self-Defense. *Political Theory*, v. 36, n. 6, p. 781-802, dec. 2008.

STIER, M. L. L. *El Fundamento Antropológico de la Filosofía Política e Moral em Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Educa, 1999.

STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press, 1953.

_____. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford: The Clarendon Press, 1963.

TAYLOR, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. *Philosophy*, n. 13, p. 406-424, 1938.

_____. *Thomas Hobbes*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

TAYLOR, M. *Anarchy and Cooperation*. London; New York: Wiley, 1976.

TÖNNIES, F. *Hobbes*. Madri: Alianza Editorial, 1988.

TRAINOR, B. T. The Politics of Peace: The Role of the Political Covenant in Hobbes's "Leviathan". *Review of Politics*, v. 47, n. 3, p. 347-369, 1985.

TRICAUD, F. Le lois de nature, pivot du système. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Ed.). *Thomas Hobbes. Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990. p. 265-274.

TUCK, R. Hobbes's Moral Philosophy. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 175-207.

_____. *Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 1989. (Coleção Mestres do Pensar).

_____. *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 2009.

VILLEY, M. *O direito e os direitos humanos*. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WARRENDER, W. *The Political Philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

WATKINS, J. W. N. Philosophy and Politics in Hobbes. *The Philosophical Quarterly*, v. 5, n. 19, p. 125-146, Apr. 1955.

WHELAN, F. G. Language and Its Abuses in Hobbes's Political Philosophy. *The American Political Science Review*, v. 75, n.1, mar. 1981. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1962159>>. Acesso em: 21 out. 2010.

WOOD, A. *Kant*. Tradução Delamar Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

YAKIRA, E. Pensée et calcul chez Hobbes et Leibniz. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Org.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990. p. 127-137.

ZAGORIN, P. Clarendon and Hobbes. *The Journal of Modern History*, The University of Chicago Press, Chicago, v. 57, n. 4, p. 593-616, 1985. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1879768>>. Acesso em: 13 out. 2010.

ZARKA, Y. C. Do direito de punir. *Filosofia e Política*. Porto Alegre: L&PM, 2000. (*Filosofia e Política*, v. 5. p.156-178).

_____. First Philosophy and The Foundation of Knowledge. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion To Hobbes*. Cambridge:

Cambridge University Press, 1996. p. 62-85.

_____. *Hobbes et la Pensée Politique Moderne*. Paris: Puf, 1995.